SCHOLA RELIGIONIS PACIFICA
CONDITA AD 1916
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Frankfurt a. M.
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Professor am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan
Professor an der Universität Leipzig

*

Der neuen Folge 17. Jahrgang
1936

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1936

5009

M. f. K. 17
1936

Mitarbeiter an diesem Jahrgang

Seite

Professor Dr. Walter Baetke in Leipzig 353
Professor D. Dr. Carl Clemen in Bonn 333
Vikarin Hanna Dorr in Züllchow bei Stettin 82, 169
Dozent Lic. Dr. Heinz Erich Eisenhuth in Leipzig . . 92, 286 ff., 377 f.
Dr. med. Georg Galle in Seiffersdorf (Riesengeb.) 140
Dr. Johannes Hennig in Aachen 30, 191
Pfarrer Lic. Dr. Karl Hennig in Antwerpen 316
Pfarrer Dr. med. h. c. Otto Kleinschmidt in Wittenberg 241
Bibliotheksdirektor Dr. Hinrich Knittermeyer in Bremen . . . 1
Studiendirektor Lic. theol. Franz Lau in Lückendorf Sa. 379
Professor Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg . . . . . 192, 283 ff.
Dozent Lic. Otto Michel in Halle a. S. 289
Dr. Käte Nadler in Dresden 157
Pastor Ehrhard Pfeiffer in Leipzig 273
Dr. Albert Reble in Naumburg a. d. S. 254
Dr. Erwin Reisner in Wien 52
Dozent Lic. Dr. Werner Schultz in Kiel 218
Professor D. Horst Stephan in Leipzig . . . 94 ff., 190, 280 ff., 378 f.
Geheimrat Professor D. A. Titius in Berlin (†) 97
Professor D. Friedrich Traub in Tübingen 193
Pastor Dr. H. Wagner in Kötzschau bei Corbetha 122
Professor D. Johannes Wendland in Basel 67

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt

I. Artikel

Seite

Freiheit und Schicksal. Eine grundsätzliche Verwahrung gegen Hans Heyses „Idee und Existenz". Von Bibliotheksdirektor Dr. H. Knittermeyer in Bremen 1

Das neue Denken und das neue Glauben. Eine Studie zu Karl Jaspers' „Vernunft und Existenz". Von Dr. Joh. Hennig in Aachen 30

Kleine Ordnungslehre. Von Dr. Erwin Reisner in Wien . 52

Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie. Von Professor D. Johannes Wendland in Basel 67

Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage. Von Vikarin Hanna Dorr in Züllchow bei Stettin 82, 169

Die Bedeutung der Naturauffassung für die Gestaltung der Religion. Von Geheimrat Professor D. A. Titius in Berlin 97

Rasse und Religion. Darstellung und Kritik der Gedanken von Kurt Leese zum gleichnamigen Thema. Von Pastor Dr. H. Wagner in Kötzschau (bei Corbetha) 122

Das zurückgestellte Gebot. Von Dr. med. Georg Galle in Seiffersdorf (Riesengebirge) 140

Die religiösen Grundlagen der Lebensphilosophie des C. G. Carus. Von Dr. Käte Nadler in Dresden 157

Das Problem der Bergpredigt. Von Professor D. Friedrich Traub in Tübingen 193

Der Erlöser als Gestalt. Von Dozent Lic. Dr. Schultz in Kiel 218

Seite

Neues zu dem alten Thema: „Entwicklungsgedanke und Schöpfungsglaube." Von Pfarrer Dr. med. h. c. Otto Kleinschmidt in Wittenberg 241

Schleiermachers Denkstruktur. Von Dr. Albert Reble in Naumburg a. d. S. Mit 3 Abbildungen 254

Zur Erinnerung an Karl Daub. Von Pastor Ehrhard Pfeiffer in Leipzig 273

Um lautere und reine Lehre. Von Dozent Lic. Otto Michel in Halle (Saale) 289

Sakrament und Entscheidung. Von Pfarrer Lic. Dr. Karl Hennig in Antwerpen 316

Die göttliche Offenbarung nach dem Zeugnis der Religionsgeschichte. Von Professor D. Dr. Carl Clemen in Bonn 333

Das objektive Moment in der germanischen Religion. Von Professor Dr. Walter Baetke in Leipzig 353

II. Besprechungen

Aalders, W. J., S. 191. — Böckmann, Paul, S. 283. — Dingler, Hugo, S. 285. — Ekowski, Ad. Br., S. 96. — Fabricius, E., S. 92. — Geiger, Alfred, S. 192. — Grabert, Herbert, S. 285. — Jaspers, Karl, S. 284. — Kraenzlin, Gerhard, S. 286. — Langner, Erwin, S. 96. — Leese, Kurt, S. 94. — Lexikon für Theologie und Kirche, herausgeg. von Michael Buchberger Bd. VI, VII und VIII, S. 379. — Magistri Eckardi opera latina, S. 378. — Meinhold, Peter, S. 379. — Meister Eckhart, S. 377. — Metzke, Erwin, S. 281. — Müsebeck, Ernst, S. 283. — Otto, Rudolf, S. 280. — Pleßner, Helmuth, S. 281. — Reble, A., S. 280. — Schwarz, Richard, S. 378. — Sternberger, Adolf, S. 288. — Weinrich, Friedrich, S. 192. — Winnig, August, S. 95.

Freiheit und Schicksal.

Eine grundsätzliche Verwahrung gegen Hans Heyses „Idee und Existenz“ [1]).

Von Bibliotheksdirektor Dr. H. Knittermeyer in Bremen.

Als 1933 der nationalsozialistische Einbruch in die „autonome“ Entwicklung der Philosophie erfolgte, ließen sich Idealismus und Existenzphilosophie als die beiden Gegenpole ansehen, von denen die philosophische Zeitlage sich beherrscht fand. Es hat dann begreiflicherweise nicht an Versuchen gefehlt, sowohl den Idealismus wie die Existenzphilosophie als philosophische Wegbereiter des Nationalsozialismus zu legitimieren. Besonders der Idealismus mochte sich der Hoffnung hingeben, auf diese Weise das Ansehen zurückgewinnen zu können, das er unter dem Druck der vordringenden Existenzphilosophie eingebüßt hatte. Fichte sowohl wie Hegel sollten als nationalsozialistische Philosophen zu neuen Ehren gebracht werden; was um so aussichtsreicher sein mochte, als die neue Entdeckung Meister Eckharts und der deutschen Mystik sich unschwer zugunsten des Idealismus auswerten ließ. Die von ihm inspirierte Deutsche Bewegung hatte den Sinn wieder geweckt für die nationale und völkische Überlieferung und bot überall Anknüpfungspunkte für die kulturpolitische Zielsetzung des Neuen Reichs. Aber auch die Existenzphilosophie konnte sich darauf berufen, daß sie die Ideologien des Zeitgeistes von gestern eingeklammert und den Blick auf das Dasein des Menschen in den gegebenen und nicht bloß erdachten Ordnungen wieder freigelegt hatte.

Schon der Titel des Heyseschen Werkes deutet auf die Mittel-

1) Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1935. 363 S.

stellung, die es in Anspruch nimmt. Heyse weiß um die existenzphilosophische Kritik des Idealismus, und er wendet auf der andern Seite die kulturkritische Neigung der Existenzphilosophie ins Positive um, indem er ganz entschlossen das heldische und tragische Wesen der Existenz unterstreicht. Er orientiert sich statt am Ideal an der Idee, und statt am alltäglichen Dasein an dem Kriegserlebnis, das den deutschen Menschen in seine Eigentlichkeit zurückgerufen hat.

Während der Mensch „durch den Idealismus gerade seiner Wirklichkeit entrissen, ... von ihr befreit, ‚erlöst', in echt eschatologischem Sinn auf die niemals erreichbare Zukunft verwiesen" wird (187), herrscht die Idee im Jetzt und Hier. Sie wird „in Kampf und Opfer ... als Ausdruck einer wesenhaften Ordnung gewonnen" (12), sie ist trotz der christlichen und säkularen Verfälschung, der sie von Augustin an und vollends seit der Renaissance und seit dem neuzeitlichen Rationalismus verfallen ist, bis auf diesen Tag die „Form, in der und kraft der das Sein als Ganzheit, als allwaltende Ordnung erfahren und gelebt wird". Sie ist „das ewige Urgesetz, die Seins- und Lebensordnung selbst" (349 f.).

So hat auch das Dasein in seinem Grunde nichts mit der modernen Existenz zu tun, die den Menschen ausliefert und versklavt an „jene anonymen Mächte, die auf dem Grunde des ‚natürlichen Systems' und unter der Form des Kampfes der großen individuellen Totalitäten wirksam werden" (250). Das Wesen des menschlichen Existierens besteht „in dem Erfassen und Innewerden der ewigen Gesetze des Seins und Lebens, die als lichte Welt der Ordnung dem dunkeln Urgrunde entrungen und entgegengesetzt werden, in denen der Mensch sich als das erfährt, was er in Wahrheit ist" (95). So wird im Zuge der Platonischen Metaphysik der Krieg als der große Augenblick verstanden, wo „der Blitz der Ganzheit das Leben der Nation durchzuckt" (266) und wo „die letzte Bewußtheit des vor das Sein oder Nichtsein gestellten Existierens" dem Menschen „die Gewißheit eines neuen Seins und einer neuen Ordnung" (293) offenbart. „Triuwe, staete, Maß, Tapferkeit" sind die „Grundwerte des nordischen Daseins", das sich in einer „adeligen, heroisch-tragischen Lebensverfassung" ausprägt (325).

Von solchem Zusammenklang von Idee und Existenz aus sucht

Heyse statt der üblichen äußeren eine innere Beziehung zur deutschen Revolution zu finden, indem er es als die Aufgabe der Philosophie bezeichnet, „die Idee der Revolution vorzutragen in das Zentrum des deutschen Menschen" (14). Die Philosophie selbst hat in der Rückbesinnung auf das Wesen von Idee und Existenz und auf den darin sich bezeugenden Grundsinn der griechisch-nordischen Metaphysik den Auftrag, den Weg in das Neue Reich zu weisen. Heyse will nicht durch einen geschickt zusammengestellten Strauß bestechender Einzelzüge die nationalsozialistische Bewegung vor den Wagen seiner Philosophie spannen, sondern er will durch den Entwurf seiner „Metaphysik der Ganzheit des Seins als Sein" (344) das Neue Reich in die Rechenschaft vor der Idee hineinzwingen und ihm seinen Ort in der Geschichte zuweisen.

Je reiner und offener dabei der Angriff gegen das Christentum und die von ihm bestimmte abendländische Geschichte vorgetragen wird, desto zwingender wird es für eine christliche Philosophie, sich diesem Angriff zu stellen. So wie die heutige Theologie nicht gut daran tut, wenn sie die Angriffe Hauers oder Rosenbergs kleinlich herabsetzt, statt sie als den ehrlichen Ausdruck unserer inneren geistigen Verfassung anzuerkennen [1]), so wird auch die Philosophie besser ihren Widerspruch nicht durch die Richtigstellung der freilich zahllosen Flüchtigkeiten in der Darstellung Heyses verzetteln, sondern den hingeworfenen Fehdehandschuh aufnehmen im Blick auf den Daseinsanspruch der wirklichen Geschichte.

„Heyse ist einer der ganz Wenigen, die den Mut zur Entscheidung gehabt haben, der Entscheidung für das Nordische in uns, ohne jede ‚deutsch-christliche' Vermittlung." Mit solchen Worten begrüßt die Monatsschrift der Nordischen Bewegung [2]) das Werk dieses Philosophen, der heute als erster Rektor der Reichsuniversität Königsberg den Lehrstuhl Kants innehat und der das Erbe Kants in wirkungsstarken Vorlesungen der Studentenschaft unserer Ostuniversität nahezubringen ge-

1) Wie das in den Aufsätzen des letzten Heftes der ZThK geschehen ist. Der Leser wird merken, daß das Thema dieser Betrachtung durch den Aufsatz von Karl Heim über Schuld und Schicksal vorgegeben ist, den sie nach der philosophischen Seite, ohne ihm zu widersprechen, ergänzen möchte.

2) Rasse, Jg. 2 S. 497 (Anzeige des Bonner Philosophen Oskar Becker).

willt ist[1]). Denn neben den großen griechischen Metaphysikern ist nach seiner Meinung Kant am tiefsten „von der Problematik der existentiellen Grundsituation" des nordischen Menschen ergriffen gewesen. Der Durchbruch der Kritik der praktischen Vernunft in die Existenz, und die kopernikanische Umwendung vom dogmatischen Schlummer zum wahren Sein (261 f.) stellen die beiden Leistungen in der Geschichte der abendländischen Philosophie dar, in denen der Umbruch der Gegenwart vorweggenommen ist, wenn auch „christlich gemildert und gedämpft".

Der Name Rosenbergs wird nicht genannt[2]). Aufs Ganze gesehen aber nimmt hier zum erstenmal ein Philosoph von Fach das Problem einer rassischen Deutung der Geschichte auf, um es sehr viel radikaler und daher auch einseitiger zu lösen, als Rosenberg es beabsichtigt. Denn während Rosenberg mehr intuitiv den Gang der abendländischen Geschichte zeichnet und eine Fülle von Fragen mehr aufwirft als beantwortet, tritt Heyse an dieselbe Aufgabe mit einem scharf formulierten Grundgesetz heran, das ihn die gesamte christliche Geschichte des Abendlands als Fehlentwicklung zu verurteilen zwingt. Innerhalb einer solchen allgemeinen Verurteilung bemüht sich Heyse um wissenschaftliche Beweisführung und um gerechte Wertungen. Er will nicht die gewesene Geschichte kleinlich herabsetzen, sondern er will sie in ihrem Irrgang verstehen und das Gesetz ermessen, das sich darin auswirkt.

T. E. Lawrence, dieser seltsame englische Offizier, der als ein leibhaftiger Beduine im großen Krieg die Araber immer wieder in den Aufstand gegen die Türken vorzutreiben vermochte und der wie kaum ein zweiter Europäer in ihr Leben und Denken eingedrungen ist, nennt die Semiten eine Rasse, die „keine Halbtöne in den Registern ihrer transzendentalen Schau" kennt. „Sie sind ein Volk der Grundfarben, oder vielmehr des Schwarz und Weiß, und sehen die Welt stets nur in Umrissen. Sie sind dogmengläubig und verabscheuen den Zwei-

1) Seit 1935 ist er auch Herausgeber der Kantstudien und verbreitet durch sie seine Gedanken. D. H.

2) Es fehlt auch nicht an tiefgreifenden Gegensätzen, wie sie z. B. in der Einschätzung des Sokrates und doch auch des abendländischen Christentums hervortreten. Denn Rosenberg greift nicht Jesus und Luther, und nicht einmal das Christentum als solches, sondern das „bisherige" Christentum an.

fel“ [1]). Es ist schade, daß auch der Apologet einer nordischen Metaphysik dieser Schwarz-Weiß-Zeichnung der Geschichte erlegen ist und die Geschichte an einem Dogma mißt, statt das Zeugnis der in ihr sich vollziehenden Menschwerdung zu vernehmen und das eigene Glaubensbekenntnis daran als an der wirklichsten Wirklichkeit zu erproben.

Der Philosoph würde zwar seinen eigenen Auftrag verleugnen, wenn er seine Maßstäbe an die Geschichte ausliefern wollte. Aber er kann sie noch viel weniger dadurch beglaubigen, daß er die wirkliche Geschichte, in der das Blut so vieler Generationen lebendiger Menschen eingesetzt ist, seinen Maßstäben unterwirft. Es sollte nur noch eine Geschichtsphilosophie ernst genommen werden können, die zwischen diesen beiden Extremen nicht etwa vermittelt, sondern den ureignen Weg der Wahrheit geht, wie er ihr zufolge der transzendentalen Verklammerung des Logos der Philosophie mit dem Bios der Geschichte gewiesen ist. Diese Anwesenheit eines transzendentalen Bandes läßt sich freilich nicht zur Erörterung stellen. Sie kann nur geglaubt werden, auch wenn diese Anwesenheit der Transzendenz im Denken und Handeln nicht mehr — wie im Wettgesang der Sonne — herrlich wie am ersten Tag sich zu bezeugen vermag, sondern weithin durch Eigensinn und Eigenwillen der erkenntnisbegabten und selbstbewußten Kreatur verkehrt ist.

Trotzdem ist Heyse leider nicht das einzige Beispiel dafür, daß die heutige Zeit wieder tief in den Dogmenstreit hinabgeglitten ist. Und zwar nicht nur bei den Philosophen, sondern auch bei den Theologen. Die einen ereifern sich für eine Geschichtsdeutung, die mit dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott unlöslich die These von der Verlorenheit und dem womöglich sich ständig verschärfenden Daseinsschwund der abgefallenen Welt verknüpft findet. Die andern, die dieser christlichen Geschichtsdogmatik sich nicht verschreiben wollen, weil ihr profanes Daseinsbewußtsein und ihre profane Opferbereitschaft sich

1) In dem Buch: Die sieben Säulen der Weisheit, das lange Jahre ein ebenso geheimnisvolles Dasein führte wie sein Verfasser, jetzt aber in einer deutschen Ausgabe zugänglich ist (1936, S. 12 ff.). Ich zitiere noch aus der einleitenden Kennzeichnung der semitischen Rasse: „Ihre Haupttätigkeit bestand in der Herstellung von Glaubensbekenntnissen; sie besaßen geradezu ein Monopol auf Offenbarungsreligionen. Der Saum ihrer Wüsten war mit Trümmern von Glaubenslehren übersät.“

auflehnt gegen die Flucht in die abstrakte Gottesfülle dieses aus der Wirklichkeit sich herauslösenden christlichen Dogmas, setzen ihm nur zu bereitwillig das profane Dogma entgegen, das unter den Deutschen von heute auf den Maßstab des Germanischen oder Nordischen geeicht ist und — vielleicht glücklicherweise — auch seinerseits vor der letzten Konsequenz einer gewollten Immanenz nicht zurückschreckt [1]). Das Ergebnis ist in beiden Fällen sich nicht unähnlich. Dort wird die profane Geschichte überhaupt, hier die christliche Epoche der deutschen Geschichte und also das ganze Jahrtausend, das vor anderen in unserm Blute und in unserm Gedächtnis lebt, entwertet und der wahren Geschichte entgegengesetzt [2]), die dort wie hier als Urgeschichte das jeweilige Dogma zu stützen berufen ist.

Zuletzt sind alle diese Lösungen deshalb gegenwartslos, weil sie der wirklichen Krisis der Gegenwart ausweichen. Sie helfen sich mit — christlichen oder profanen — Erinnerungen, während die wirkliche Not der Gegenwart nur überwunden werden kann, wenn wir sie aushalten und mit offenen Augen durch sie hindurchgehen. Diese Not hat ihren Grund in dem erwachten Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen, der mit seinem Eigensinn und Eigenwillen die Geschichte meistern zu können glaubt [3]). Ohne Zweifel wird die dadurch hervorgerufene Krisis in Frankreich sich anders äußern als in Deutschland, und in der angelsächsischen Mentalität anders als in der römischen, aber sie wird überall auf einen Menschen zurückweisen, der nicht mehr selbstverständlich in der Ordnung steht, sondern für den das Problem der Ordnung und damit auch der Neuordnung gestellt ist. Dieses Erbe der Aufklärung ist schuld an der Verwirrung der rassischen und völkischen Instinkte und Gebote ebenso wie an der Auflösung der ehelichen, politischen und kirchlichen Ordnung.

Diese Not läßt sich weder „christlich" abwerten und mittels des Dog-

---

1) Glücklicherweise, weil es ja zu hoffen bleibt, daß die Menschen so am ehesten der dogmatischen Vergewaltigung ihres geschichtlichen Daseinseinsatzes müde werden.

2) Diese ist im ersten Fall eine transzendentale und im zweiten eine intellektuelle Konstruktion.

3) Es ist klar, daß dieser Eigensinn sich nicht schon deshalb verleugnet, weil er die These von Bekenntnis, Volk oder Rasse zu seiner eigenen macht.

mas von der allgemeinen Verlorenheit des Menschen aus der konkreten Entscheidung jedes Augenblicks herausstellen, noch mit einem Blick auf die Wunder der Ur- und Vorgeschichte beschwichtigen. Dem wirklichen Menschen kann offenbar nicht dadurch geholfen werden, daß man von ihm weg- und auf ein anderes hinsieht. Die Negation der Position, die der Gegenwart auferlegt ist, schafft keine neue Position. Sie setzt eine Ideologie an die Stelle der Wirklichkeit. Die echte Aufgabe würde vielmehr darin bestehen, die Position des seiner selbst bewußt gewordenen Menschen zu behaupten trotz der Abgründe, die sich vor ihm auftun, und ihm den Weg in die Freiheit zu weisen, die nur mit der Ordnung bestehen kann, die er aber selbst sich erkämpfen und wollen muß als einer, der über sich selbst hinausschreitet und sich freiwillig dem Gesetz unterwirft.

Es ist nach Heyse der Sinn der wahren Revolution, „das Sein der Existenz seinen Verdeckungen zu entreißen, die es verbergenden ideologischen Verhüllungen ... zu zerstören, um seine aktuelle Wirklichkeit, Gegenwart und Wahrheit ans Licht zu bringen" (278). In diesem Sinne wäre Revolution jederzeit vonnöten. Es wird in der menschlichen Geschichte keinen Zeitpunkt geben, wo nicht Anlaß bestünde, die Verdecktheit des Daseins zu beklagen und den Durchbruch in seine freie Selbstheit zu befördern. Vielleicht ist es menschliches Schicksal, der unaufhörlichen Revolutionierung des Daseinswillens zu bedürfen. Auf keinen Fall aber läßt sich mittels einer solchen Definition das Motiv irgendeiner wirklich geschehenden Revolution erfassen. Die Renaissance blickte auf die in concreto gegebene und wirklich gewesene antike Kultur zurück, die Reformation hielt sich an das buchstäblich zu belegende Bibelwort, die französische Revolution nannte drei Forderungen von eindeutiger geschichtlicher Tragweite, und hinter der marxistischen, bolschewistischen und nationalsozialistischen Revolution steht gleichfalls je ein ganz bestimmtes Programm, das Punkt um Punkt verwirklicht werden soll. So hatte auch die Revolution der Denkungsart, die Kant einleiten wollte, das einmalige geschichtliche Ziel, den Schlüssel zur Metaphysik statt in den Dingen in der Erkenntnis zu suchen. Heyse dagegen nimmt die Revolution aus dieser geschichtlichen Spannung heraus und benutzt ihren Begriff zur Verkleidung eben jenes Dogmas, das er für das Wesen der nordischen Metaphysik hält und

das in aller Geschichte den ewigen Zwiespalt zwischen Urbild und Abbild, zwischen Idee und Ideologie zum Kriterium der jeweiligen Gegenwart macht.

Die unbegreifliche Freiheit der menschlichen Geschichte wird in die Hand eines Schicksals gegeben, das sich für alle Zeit in dem Gegensatz der noumenalen und phänomenalen Welt bezeugt. Weil Heyse auch die „deutsche Revolution" mit diesem metaphysischen Dogma verquickt, gehört sein Werk in den Umkreis der von ihm selbst so in Frage gestellten Ideologien hinein, die ihr Dogma der Wirklichkeit überordnen und sich den konkreten Anspruch der geschichtlichen Gegenwart verbergen.

Das zeigt noch deutlicher die Suche nach dem „Urgesetz, das über die menschliche Geschichte verhängt ist" und das als „das ewige Thema der Weltgeschichte" ausgegeben wird: „Der Mensch ist vor die beiden Grundmöglichkeiten gestellt, das Gesetz des Seins, die wahre Seins- und Existenzordnung unter Aufbietung aller Wachheit, Einsatz- und Opferbereitschaft zu vollziehen — oder in der Verkennung, Verletzung, Mißachtung der wahren Seins- und Existenzordnung unterzugehen" (13). Mit dieser Wahl zwischen Sein und Nichtsein steht er vor dem Schicksal, das ohne Rücksicht auf die besondere und einzige Lage der bestimmten Gegenwart über alle Geschichte entscheidet [1]). Wo eine solche metaphysische Ordnung über der Geschichte gebietet, steht für diese Geschichte ein selbständiges Ziel und ein freier Weg nicht mehr offen. Dann kommt ihr lediglich der Auftrag zu, dem Menschen Zeit und Gelegenheit zu geben, sich für oder gegen die metaphysische Ordnung zu entscheiden. Heyse sieht die Existenz nur von der Idee her, und er verleugnet damit die ureigne Geschichtlichkeit der Existenz, die bis aufs äußerste gegen eine solche Entmächtigung ihres Sinnanspruchs sich wehren wird.

1) Das Buch ist reich an Widersprüchen. Die Frage, wie ein solches Urgesetz der Geschichte mit dem besonderen Auftrag der Rassen und insbesondere einer bestimmten Rasse zu vereinbaren ist, bedroht aber die Grundlage seines systematischen Entwurfs. Entweder gibt es ein Urgesetz der Geschichte; dann gilt es für alle Rassen. Oder es gibt ein besonderes Gesetz z. B. der nordischen Rasse, wie es ohne Zweifel von Heyse in Anspruch genommen wird, wenn er fort und fort die nordische Prägung der griechisch-germanischen Metaphysik in Erinnerung bringt; dann wäre es ungerecht, die Leistungen anderer Rassen an diesem Gesetz als an dem Urgesetz zu messen.

Die mit griechischen Augen gesehene und im wesentlichen von der Platonischen Philosophie her sich bestimmende [1]) kosmische Ordnung ist das Schicksal, unter dem es nach Heyse allein Geschichte gibt. Der Einbruch der christlichen Transzendenz in die antike Weltordnung beraubt das Dasein seiner „eigentlichen Schicksalhaftigkeit" (110), weil die Entscheidung über es aus dem Diesseits in das Jenseits verlegt wird und die Geschichte des Menschen ihren tragischen Ernst einbüßt. Die Gegenwart wird nur dann die Freiheit ihrer geschichtlichen Existenz zurückgewinnen, wenn sie der transzendentalen Relativierung ihres weltgeschichtlichen Anspruchs entsagt und in dem neuen Reich eines neuen Schicksals inne wird, vor dem die antike Haltung sich herrlicher wiederzugebären bestimmt ist. In diesen drei Sätzen läßt sich der wesentliche Gehalt des Heyseschen Werks zusammenfassen [2]). An ihnen wird auch der dreifache Widerspruch sich zu orientieren haben.

1. Kosmisches Schicksal. — Die Frage, ob die Heysesche Deutung der Antike richtig ist, darf in diesem Zusammenhang als weniger wichtig angesehen werden [3]). Der entscheidende Widerspruch mel-

1) Geradezu kümmerlich muten nach dem geistvollen Platonkapitel die wenigen Bemerkungen über Aristoteles an (S. 88—93), die sich keinerlei Rechenschaft geben über den hier eintretenden und noch jüngst von Ernst Hoffmann (Platonismus und Mystik im Altertum, 1935, S. 85 ff.) so klar herausgestellten Bruch mit der Platonischen Dialektik von Sein und Nichtsein und über den immer unverhüllter heraustretenden hellenistischen Stufungs- und Entwicklungsgedanken, den dann die christliche Geschichtsphilosophie aus seiner Verhaftung an den sichtbaren Kosmos herauslöst und auf die offen gewordene Zukunft ausrichtet.

2) Denn die Neuzeit, die von Heyse nach dem Vorgang Bäumlers reichlich voreilig dem Mittelalter zugerechnet wird, erhält in ihrer gewollten Diesseitigkeit lediglich den Rang einer Selbstwiderlegung der christlichen Geschichte zugesprochen.

3) Nachträglich finde ich darüber einige Bemerkungen in der Besprechung von Kurt Schilling (Theol. Lit.-Ztg. 1936, Sp. 12 ff.), mit deren Folgerungen ich im ganzen und im einzelnen weitgehend übereinstimme. — Nur zwei Fragen mögen nebenher aufgeworfen sein. Für Heyse ist Griechenland und zwar das vorhellenistische Griechenland der Inbegriff der antiken Schicksalhaftigkeit. Die olympische Zeusreligion, die attische Tragödie und die — durch das Leben und Sterben des Sokrates daseinsmächtig vorweggenommene — platonische Ideenlehre und Politik sind nacheinander die tragenden Pfeiler der

det sich erst, wenn die griechische Metaphysik uns zu unserm eigensten Schicksal gesetzt sein soll. Die Moiren sind die Hüterinnen der heiligen Ordnung und die Rächerinnen ihrer Übertretung (28). Sie sind aber

antiken Seinsordnung. Rom dagegen spielt für Heyse erst eine Rolle im Zusammenhang mit der christlichen Umbiegung und Verfälschung der Antike. Muß es aber nicht auf jeden Fall Bedenken erregen, wenn die stärkste Geschichtsmacht der alten Welt grundsätzlich unberücksichtigt bleibt, wo es um die Deutung der antiken Existenz und Geschichte geht? Es mag sein, daß das römische Recht noch ohne Ausrichtung auf die Zukunft ist und nur in gegebenen Grenzen die Sicherheit zu verbürgen beansprucht. Wie aber steht es um den machtpolitischen Einsatz der römischen Republik? Regen sich hier nicht Kräfte, die aus der Ordnung des platonischen Staates hinausdrängen und viel zu eigenmächtig in die nach vorn geöffnete Bahn der Geschichte vorstoßen, um sich an einer nur von den Griechen abgelesenen Formel abschätzen zu lassen? Rom ist durch seine Geschichte selber Schicksal. Es läßt sich nicht zu einem Beispiel herabdrücken für das Sichbewähren oder Scheitern vor dem Anspruch der griechischen Metaphysik. Griechische Metaphysik und römische Geschichte sind nur zusammen imstande, uns das Schicksal der Antike zu vergegenwärtigen.

Folgenreicher für die Gesamtinterpretation ist aber die Hinausweisung der Transzendenz aus der antiken Welt. Denn hier ist die Formel gefunden, die es Heyse auf eine sehr sinnfällige Weise erlaubt, das Christentum mit seinem Transzendenzglauben als eine Flucht aus dem eigentlichen Leben (106) zu verstehen. Daß die Griechen nicht die Trennung von „Theoretischem und Atheoretischem, Philosophie und Leben, Logos und Bios, Idee und Existenz" kennen (21), würde dann richtig sein, wenn man mit einer solchen Feststellung das Auseinanderfallen in diese Gegensätze, nicht aber das Vorhandensein der in ihnen hervortretenden Spannung leugnen wollte. Es ließe sich gleichfalls rechtfertigen, wenn Heyse es für ein „christliches" Vorurteil hält, gegen die Griechen schon deshalb den Vorwurf einer „Philosophie der Immanenz" zu erheben, weil sie eine von der Welt losgelöste Transzendenz nicht zu denken vermögen (132). Dagegen würde ich es für eine unerträgliche Verkürzung des griechischen Philosophierens halten, wollte man wirklich die Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz aus ihm ausschließen. Alle wirkliche Philosophie ist immer Transzendentalphilosophie gewesen. Und es ist schade, daß Heyse die Möglichkeit einer wirklichen Auseinandersetzung zwischen Griechentum und Christentum verfehlt, weil er einer Konstruktion zuliebe die Kontinuität der transzendentalphilosophischen Problemstellung nicht sieht. Heyse wandelt hier auf den Spuren der Platondeutung Julius Stenzels, die von der ebenso hellenistischen wie modernen Sehnsucht nach dem Ganzen und nach dem Organismus in die Irre geführt ist. Es ist die Selbsttäuschung einer schwächlichen und der transzendentalen Denkungsart entwöhnten Zeit, ein Ganzes für glaubhaft zu halten, das sich ohne Begrenzung im Transzendenten

nicht die Trägerinnen eines blinden Verhängnisses, weil es ja Schuld des Menschen ist, nicht zu wissen um das Schicksalsgesetz seines Daseins (32). So wandelt sich das „blinde Schicksal" zum Vollstrecker der „wahren Gerechtigkeit" (38), und die „Bildung und Erziehung zur Wahrheit des Existierens" (75) ist der sicherste Weg, um vor dem Schicksal zu bestehen und es sich gleichsam selbst zu schaffen (29). Weil so Schuld und Schicksal aneinandergekettet sind, ist Tragik der Grundsinn der menschlichen Existenz (110). Immer wieder wird der Nachdruck darauf gelegt, daß nicht das äußere, sondern das innere Schicksal[1]) entscheidet und daß die wissende Treue zum Gesetz des weniger eigenen als völkischen Daseins die Drohung des Schicksals entwaffnet. Die Vermessenheit des Philosophen kann sich kaum abstrakter und wirklichkeitsferner bezeugen, als wenn das Wissen um Sein und Chaos mit der Schicksalsbetroffenheit des Daseins in eins gesetzt wird, und wenn in diesem Sinn „ein Schicksal haben" schon heißen soll: Geschichte haben (36). So ist denn das Ergebnis, nicht

vollendete. Es ist sicher falsch, aus Platon einen weltflüchtigen Philosophen zu machen, der sich aus der nichtigen und gar bösen Werdewelt in einen abgeschiedenen Ideenhimmel hineinrettet. Aber es ist fast noch weniger erträglich, wenn man die Abgründe zwischen dem Epekeina der Idee des Guten und der vordergründlichen Tüchtigkeit des Banausischen nicht sehen will, ohne deren Ermessung es einen Zugang zum Ganzen der menschlichen Existenz nicht geben kann.

1) In diesem Sinne zitiert Heyse das Aristoteleswort: Das Sein lehnt es ab, schlecht verwaltet zu werden" (128); und er fügt an späterer Stelle (271) ein anderes Aristoteleswort hinzu, das den gleichen Sachverhalt positiv ausdrückt: „Das, was jedem Sein Dauer verleiht, ist das, was an ihm gut ist." Wie wenig bleibt in solcher rationalen Deutung auch nur von dem Schicksal der griechischen Tragödie erhalten, das in dem Erleiden eines unbegriffenen Loses der Götter die tiefsten Kräfte des Menschen befreit (Vgl. W. Jaeger: Paideia, 1934, S. 323 ff.). Und wie viel zukunftsgewisser mutet auch der germanische Schicksalsbegriff an, wie ihn etwa de Vries (Die Welt der Germanen, 1934, S. 27 f.) ausdeutete: „Seine innerste Kraft, die ihn auf seinem Wege vorwärts trieb, war nichts anderes als das Schicksal, das die Nornen für ihn bestimmt hatten. So konnte denn auch sein innigster Wunsch nur der sein, zur Erfüllung des Schicksals beizutragen, und ... dem Schicksal vorauszulaufen." Hier ist das Schicksal immerhin eine Schickung, die den Menschen in die Geschichte hineinruft und die ihn auf eine ungewiß-gewisse Zukunft zu wagen aufruft.

bloß für die Griechen, sondern gerade auch für die Germanen, und im Grunde gleich für alle Völker: „Das Schicksal erfüllt sich weder als theistische Fügung noch als blinde Macht noch als atheistisches Ohngefähr, sondern als die Manifestation des eigensten Wesens der Völker, ihrer inneren Kraft oder Unkraft, ihrer Wahrheit oder Unwahrheit" (252 f. und ähnlich 292).

„Substanz und Seele des deutschen Volkes" (147) werden aufgerufen, sich dieser im Grunde nichtssagenden, weil das Besondere nicht enthüllenden Probe zu unterstellen und als Schicksal zu bejahen, was ihnen die griechische Metaphysik als Kosmos und Chaos, als Sein und Nichtsein enthüllt. Es sind schöne Studien, in denen Heyse diese Schicksalsscheide am Beispiel Parzivals, Hamlets und Hölderlins uns in ihrer unveralteten Geltung zu bezeugen versucht. Aber wenn schon im Falle Parzivals das Gralkönigtum als ein der konkreten Aufgaben ermangelnder Ausweg (325) bezeichnet wird — und zwar deshalb, weil hier das Christliche als eine fremde Macht das germanische Schicksal ablenkt —, so ist es doch eine vollends nichtssagende Feststellung, daß in allen Krisen seines Lebens „die Grundwerte des nordischen Daseins" fraglos und unerschüttert das Feld behaupten. Denn was hätte Geschichte für einen selbständigen Sinn, wenn es in ihr lediglich auf die unveränderte Erhaltung einer Mitgift ankäme? Hamlets „schicksalskundiges Wissen" (329) äußert sich in der Erkenntnis, daß die Zeit aus den Fugen ist. Aber wollte Shakespeare wirklich in dem Sinn eine Zeitkritik geben, daß er das Heraustreten des modernen Menschen in die unselige Zeit für das Versagen Hamlets verantwortlich macht und das Heil in der Rückkehr zu den „kosmischen Ordnungen" sucht? Auch Hölderlin ist ein vor der Wirklichkeit des geschichtlichen Daseins Gescheiterter. Ist es wirklich so, daß die „Zauberworte" „Natur und Griechentum" (331) sein Vermächtnis an uns sind, oder ist es nicht gerade umgekehrt, daß er deshalb in unheilbaren Zwiespalt mit seiner Zeit geriet, weil er seine Geschichte unter einen ihr fremden Maßstab zwingen wollte?

Es scheint vielmehr kaum ein Zufall zu sein, daß Heyse mit seinen Beispielen an Torheit und Wahnsinn sich gewiesen findet, um Zeugnisse für eine schicksallos gewordene Geschichte aufzufinden. Auf jeden Fall ist aber deutlich geworden, daß „Geschichte als Vollzug oder Ver-

letzung der Wesensgesetze des Seins und Lebens" (335) sich nur unzulänglich und in grausiger Abstraktheit zu bedeuten vermag. Es ist zwar richtig, daß das Gesetz des völkischen Wesens ein Schicksal ist, dem sich kein Volk in der Geschichte entziehen kann. Aber dieses Schicksal ist noch nicht selbst die Bewegerin der Geschichte. Es ist nur ihre Voraussetzung. Es ist in der Tat eine Substanz, die in der Geschichte nicht verlorengehen und nicht verschleudert werden darf. Aber Geschichte selbst ist noch etwas anderes. Es genügt nicht Rückkehr zu „Natur und Griechentum", wenn es darauf ankommt, unsere gegenwärtige geschichtliche Position zu halten. Vielleicht darf man es als den besonderen geschichtlichen Auftrag der Antike ansehen, daß sie uns diese Grenze zwischen Chaos und Kosmos sehen gelehrt hat. Vielleicht mußte zunächst einmal die Grenze zwischen Sein und Nichtsein gezogen sein, vielleicht bedurfte es der Verankerung im Sein des Kosmos, ehe der Schritt in die Zeit sich wagen ließ. Und es soll auch anerkannt werden, daß es in einer geschichtlichen Epoche, die wie die unsere sich um eine neue Befestigung im Grunde des Lebens mühen muß, von Bedeutung ist, den Blick wieder hinzurichten auf die ewige Voraussetzung menschlicher Geschichte. Aber es wäre ein Mißverständnis, wenn man mit solchen Feststellungen schon über die Voraussetzungen hinausgekommen zu sein glaubt. Leider muß auch dies noch gesagt werden, daß Heyse selbst in den angedeuteten Grenzen im Allgemeinen unverbindlicher Worte verbleibt und daß im Hinblick auf das deutsche Volk völlig unklar bleibt, was für uns „Substanz und Seele" des völkischen Gesetzes ist.

2. Christliche Freiheit. — Das Christentum soll der Geschichte ihren tragischen Ernst nehmen, weil der jenseitige Gott sich bereit hält, dem Menschen alle schwierigen Konflikte abzunehmen und Böses in Gutes, Sünde in Gnade zu verwandeln. Es ist gut, daß die Theologen unserer Zeit einmal merken, wie wenig selbst Philosophen von Rang in der Lage sind, die Dialektik der christlichen Existenz zu verstehen [1]).

1) Es nimmt sich fast wie ein Scherz aus, wenn Heyse unter diesen Umständen das Griechentum als „die große Unbekannte" (109) bezeichnet, um derentwillen er eine völlige Revision des Verhältnisses von Griechentum und Christentum für erforderlich hält. Denn ich vermag beim besten Willen nicht

Der idealistische Glaube, daß das Schicksal immer auf der Seite der Wahrheit stünde, dürfte freilich von den Christen nicht geteilt werden. Mit einer solchen Formel ist dem Schicksal nicht beizukommen. Das Schicksal läßt seine Gewalt an Schuldigen wie Unschuldigen aus. Die Tragik der wirklichen Geschichte und des wirklichen Lebens ist um vieles unberechenbarer und unfaßbarer, als es der Heyseschen Alternative entsprechen würde. Aber gerade weil es so ist, hat der christliche Glaube sich statt an ein Gesetz an einen Herrn der Geschichte gewandt, und zwar an einen solchen Herrn, der nicht mit der unpersönlichen Sachlichkeit des Schicksals entscheidet, sondern der den Niedergebrochenen aufrichten und den Übermütigen in seine Schranken weisen kann. Die christliche Transzendenz unterscheidet sich in der Tat dadurch von der griechischen Transzendenz, daß sie nicht zuerst die Welt und den Staat, sondern den Menschen in seiner geschöpflichen Verfassung ganz zu machen und d. h. zu heilen verheißt.

Daß die Geschichte für den Christen in den transzendentalen Prozeß der Heilsgeschichte einbezogen ist und durch das „einmalige" Ereignis des fleischgewordenen Wortes ihre endgültige Ausrichtung empfängt, muß dem nordischen Denker unerträglich sein, der den „Sieg über die Sünde" nicht „ins Transzendente verlegt" sehen will und die „Fülle der Zeit" nicht mit der Erscheinung Christi in eins setzen kann (273 f.). Die gegebene Welt scheint zur Bedeutungslosigkeit verurteilt, wenn in einem „überwältigenden Mysterium" die transzendente Welt in sie einbricht (133). Die Welt der profanen Geschichte sieht sich zur civitas terrena entwertet, während die civitas Dei den „unbedingten Vorrang der ‚unsichtbaren Kirche'" (212) in Anspruch nimmt. Von Philosophie und Politik und Tragödie, von dem heldischen Einsatz in dieser Welt verlagert sich die Entscheidung auf Theologie und Kirche und mönchische Entsagung, auf das gläubige Vertrauen in jene Welt.

---

einzusehen, worin die umwälzende Deutung des Griechentums besteht. Daß die Griechen den Kosmos und das Sein als die beiden wichtigsten Kriterien für die Wahrheit der Existenz angesehen haben und daß diese Existenz immer zugleich als politische Existenz angesprochen wurde, gehört doch zu den Grundvoraussetzungen nahezu jeder Griechendeutung. Daß wir die Griechen nur mit den Augen Augustins zu sehen vermöchten, ist ein Fehlurteil, das vollends beim Theologen nur Verwunderung erregen wird.

Es ist sicher, daß Heyse mit einer solchen Abwehr der heilsgeschichtlichen Denkweise sehr viele unserer Zeitgenossen auf seiner Seite haben wird. Wenn es sein Bewenden dabei haben müßte, daß das Christentum uns wegsehen lehrt von den Aufgaben und Widersprüchen des uns zugewiesenen Lebensraums und uns statt dessen in die inneren Konflikte um ein jenseitiges Heil hineinweist, dann würde die christliche Botschaft schwerlich unter unserm Volk und unter den Menschen unseres Volkes eine Zukunft haben. Es dürfte die Frage an die christliche Kirche sein, ob sie den christlichen Glauben mitten in diese Welt hineinzustellen wagen darf, ob sie verzichten kann auf die sakralen Fiktionen einer Denkweise, die das Jenseits nach Analogie des Diesseits sich ausmalt und die Kirche wie gebannt auf den Staat zu beziehen und an ihm zu messen genötigt ist. Die Heilskraft der christlichen Botschaft liegt einzig darin, daß in ihr die Person entscheidet und nicht das Gesetz, daß die Schöpfung Gottes die Geschöpfe einander zuordnet, daß das Wort des Lebens von Person zu Person weitergegeben wird, und daß der Geist mit seiner befreienden und heilmachenden Kraft überall zugegen sein will, wo Menschen in der Ordnung der Schöpfung im Glauben an das Wort des Lebens beisammen sind. Wenn es der christlichen Kirche wieder gelingt, diese Botschaft ohne falsches Pathos und losgelöst von dem historisch gewordenen Beiwerk so in unsere Zeit und in unser Volk hineinzusagen, daß die Menschen sich in der Wurzel ihrer Existenz angerührt und befreit finden, dann werden die großen Worte an ihnen vorbeigehen, mit denen heute die existenzlose Propaganda in Kirche und Welt sie bis zum Überdruß überschüttet.

Dann wird man auch erkennen, daß es ein schlechter Ausweg war, die Geschichte um 2000 Jahre zurückzudrehen und die Schicksalstragödie der alten Welt als Lösung einer Zeit und einem Menschengeschlecht anzuempfehlen, dem nur dann noch eine Zukunft offen bleibt, wenn der Mensch in der Verantwortung vor dem Leben der Schöpfung und vor der Person des Nächsten die Freiheit in der Gemeinschaft dieses Geistes sich schenken läßt. Es ist dafür gesorgt, daß es auch dann an der Tragik nicht fehlen wird. Schicksal und Schuld werden mit der Unerbittlichkeit eines äußeren und inneren Gesetzes sich an der Menschheit auswirken. Auch in der Ordnung der Schöpfung ist die

Macht des Todes nicht aufgehoben. Und wo der Mensch vor dem Menschen steht, hat die Schuld ihre Stätte. Es gibt das äußere Gesetz des Schicksals und es gibt das innere Gesetz des Schuldigwerdens heute wie gestern. Aber das Dasein in der Welt ist deshalb nicht an die tragische Gewalt des Todes ausgeliefert, weil über ihr die Macht des Lebens in der Liebe offenbar geworden ist, mit der die Menschen einander in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes umfassen und vergegenwärtigen. Die Tragik herrscht, wo das unpersönliche Gesetz des Kosmos das Leben tötet. Die Liebe aber herrscht, wo die transzendentale Dignität der Person, wo das fleischgewordene Wort, wo Gott durch den Mund eines Menschen den Tod in den Sieg des Lebens verwandelt.

Genau hier wurzelt auch der Unterschied zwischen Kosmos und Geschichte. Weil Heyse der Meinung ist, daß schon die Griechen „geschichtlich existierten und darum wußten" (78), entgeht ihm die Erkenntnis der wesentlichen Unterschiedenheit eines Daseins, das lediglich in seinem Sein und in seiner Ordnung zu dauern begehrt, von der geschichtlichen Existenz, die ihr selbständiges Wesen erst in der Hingabe an die Zeit zu erringen vermag. Es ist schon zugegeben, daß die Verunsterblichung des eigenen Seins durch die Teilhabe an der Ordnung des Kosmos eine Voraussetzung für die Geschichte ist. Auch das Abendland ist nicht ausgenommen gewesen von der Bedingung, daß das Fußfassen dem Ausschreiten vorangeht. Daß es aber je der Sinn der geschichtlichen Existenz sein könnte, lediglich dem Chaos zu widerstehen, konnte wohl nur einem Zeitgenossen des Bolschewismus in den Sinn kommen, demgegenüber ohne Zweifel das Durchhalten und Überdauern schon eine Leistung ist [1]). Die Geschichte selbst aber lebt von dem Glauben an ein Zukünftiges. Der geschichtliche Mensch tritt heraus aus der Gebundenheit in dem Ganzen der Schöpfung und hinein in die Zeit, um selig oder unselig an das Ziel zu kommen.

Es ist nicht nötig, im Geiste der ersten Aufklärung und mit der

1) Das mag jemandem, der die Wacht an der östlichen Grenze zu halten mitberufen ist, besonders naheliegen. Aufs Ganze gesehen wird aber auch hier die Entscheidung nur durch den Angriff der Geschichte fallen. Inzwischen freilich wird man die Dauer im Raum der Grenze nicht außer acht lassen dürfen.

ahnungslosen Zuversicht eines deutschen Liberalen an den Fortschritt zu glauben, um die Geschichtlichkeit der Existenz unter Beweis zu stellen. Aber wo nicht irgendein Heil in der Zukunft wirkt, wo die Menschen und die Völker nicht um irgendeine Sendung wissen, um derentwillen sie da sind und herausgerufen werden zu Einsatz und Kampf, wird das Leben gerade auf die Dauer geschichtslos in sich zusammensinken [1]). Das Christentum hat den Weg in die Geschichte dadurch freigegeben, daß es die alte Welt gestürzt und die Zeit in ihrer drängenden Zukünftigkeit für den Menschen entdeckt hat [2]). Die „Gerichtetheit auf die Zukunft" (129) verbirgt sich auch Heyse nicht, als er den neuen christlichen Geschichtsbegriff sich vergegenwärtigt. Aber er vermag die Zeit nur als die Preisgabe der Dauer zu verstehen, und er sieht nicht, daß gerade das wissende Vorlaufen in diese Dimension der Wirklichkeit dem Menschen die Freiheit von dem Schicksal der Welt und für seine eigene Geschichte gibt. Diese Freiheit [3]) kann verleugnet werden nur um den Preis der Geschichtlichkeit der Existenz selbst. Wem sie einmal entdeckt gewesen ist, der kann nicht willentlich sich aus ihr zurückziehen, ohne das Leben zu verraten, in das er gerufen ist.

Heyse erkennt mit Recht Augustin als die Grenze, an der die Philosophie der Alten sich von der christlichen Philosophie scheidet.

---

1) Von hier aus gewinnt der Heysesche Verzicht auf die Auswertung der römischen Antike sein Gesicht. Rom hat die Welt erobern wollen, an der die Griechen sich begnügten „teilzuhaben". Es gehört der Antike an, insoweit es sich beschied, die Welt zu beherrschen. Wenn aber die christliche sowohl wie die germanische Geschichte mit der Auseinandersetzung mit Rom beginnt, dann erweist sich darin Rom als der geschichtliche Exponent der alten Welt. Das römische Sendungsbewußtsein ist bis auf diesen Tag nicht erloschen. Es hat die christliche Kirche in seinen Bann gezwungen und ihr das römische Gepräge gegeben. Und es hat auch die germanische Geschichte dem römischen Reichsgedanken gefügig zu machen vermocht. Es konnte beides nur gelingen, weil Rom in der Herrschaft über die Welt das zukünftige Heil sah.

2) Daß die Juden in dieser Philosophie der nordischen Existenz ausfallen, versteht sich fast von selbst. Es kann daher auch hier nur erinnert werden an den Anteil z. B. der israelitischen Propheten an der Befreiung der Zukunft.

3) Es handelt sich hier um die transzendentale Freiheit, die mit der von Heim a. a. O. herausgearbeiteten Freiheit nicht streitet, sondern von der Transzendenz her der sittlichen Entscheidung das existentielle Gewicht gibt.

Für ihn ist Augustin derjenige, der dem christlichen Zeitalter nicht nur das wahre Verständnis der Antike verbaut (130), sondern auch die universale und erfüllte Form der Idee zerschlägt, kraft welcher die Philosophie die Existenz bisher nicht so sehr begriffen als bedeutet hatte [1]). Augustin setzt die Seele als das Innere des Menschen gegen die böse Welt ab, er scheidet die Transzendenz von der Immanenz, und er trennt die Idee von der Existenz. Die Ideen sind nur mehr die „Formen der göttlichen Vernunft". Sie bedürfen des „göttlichen Schöpfungs- und Offenbarungswillens", um „Existenz" zu gewinnen (116). Idee und Existenz treten auseinander wie Theorie und Leben. Die Philosophie hat nur mehr eine theoretische Aufgabe. Sie „hat kein Organ mehr für die Existenz, die vielmehr im Glauben hinzunehmen ist" (119). Ihr Thema sind hinfort die Ideen von Gott, Seele und Welt. Sei es, daß sie in dieser Dreiheit als einem vestigium trinitatis dem transzendenten Geheimnis der Existenz nachspürt, sei es, daß sie — wie in der neuen Zeit — säkularisiert und von des wirklichen Gottes Schöpfung und Offenbarung abstrahierend mittels der idealen Dreiheit den geschichtlichen Prozeß verständig sich zu deuten und zu konstruieren anschickt. Diese christliche Philosophie Augustins, die sich als Zersetzung der griechisch-nordischen Metaphysik der Ganzheit auswirkt, hat nach Heyse „die beherrschenden geistigen, kulturellen und politischen Grundlinien" des abendländischen Weltalters bestimmt (348) und eine begriffliche Nach- und Vorzeichnung der abendländischen Geschichte möglich gemacht.

Wenn wir daher mit einigen Worten noch auf Augustin eingehen, so darf das deshalb geschehen, weil die weitere Geschichte auch der modernen Philosophie keine neue Situation hervorruft, sondern nur den Augustinischen Ansatz in sein diabolisches Gegenteil verkehrt [2]).

1) Nur nebenbei sei daran erinnert, wie ungerecht es ist, diese Zerstörung der platonischen Ideenlehre und des platonischen Begriffs der Philosophie dem Augustin und damit dem Christentum zur Last zu legen, da sie doch schon bei Aristoteles eingesetzt hat und in den hellenistischen Lehren sich vollendet. Längst vor Christus hatten sich die Weisen ihrer Philosophie gegenübergestellt und ihre Seele von der Welt geschieden.

2) Ganz so eindeutig ist die Lage ohne Zweifel nicht. Aber man darf es Heyse nachsagen, daß er den Kampf gegen die abendländische Philosophie sich so schwer wie möglich machte, als er Augustin zu seinem Gegner erkor. Natorp,

Augustin ist in der Tat der erste, der von einer neuen transzendentalen Situation her philosophiert. Die späte Stoa ebenso wie der Neupythagoreismus und Neuplatonismus halten auch da, wo sie christliche Einwirkungen erfahren haben, an dem transzendentalen Einsatz der Antike fest. Selbst wo ein tiefer Pessimismus hinsichtlich der tatsächlichen Verfassung der alten Welt nicht unterdrückt wird, verbirgt sich doch die Hoffnung auf ihre Wiedererweckung nicht. Bei Augustin dagegen läßt die transzendentale Voraussetzung seines Denkens eine solche Rückwendung in die Vergangenheit der schönen Welt nicht zu. Sie ist eindeutig ausgerichtet auf eine Zukunft, die in der Freiheit der geschichtlichen Existenz beschlossen ist. Die im Bann der Antike verbleibende Philosophie und Theologie haftet an der Vorstellung einer in sich zurückkreisenden Weltgeschichte. Erst Augustin entdeckt die metaphysische Eigenmacht der Zeit, in deren Bahn hinfort die eigentliche Entscheidung fällt. Die Welt ist an ihr nur als eine Voraussetzung beteiligt. Es gibt keine Geschichte, ohne daß die Welt die geschichtliche Existenz trägt [1]). Aber die Geschichte lenkt jetzt nicht mehr in die Welt zurück. Sie gipfelt in der Zukunft des existierenden Menschen. Das Heil liegt ihr vorweg in der Wiederkunft Christi und in dem Anbruch jenes Gottesreichs, das sich in dem dies dominicus velut octavus aeternus vollendet, aber ohne Ende vollendet, weil in ihm nicht ein vollkommener Zustand erreicht wird, sondern das bonum seu perfectum, das mit der Gegenwart des Heiligen Geistes zusammenfällt und den Sieg der Freiheit über das Schicksal gemein (communis) macht.

Heidegger und Heinrich Barth haben nachdrücklich auf die Bedeutung Augustins für das Verständnis des modernen Zeitbegriffs hingewiesen. Seine beherrschende Stellung auch in der Geschichte der neueren Philosophie tritt noch sehr viel deutlicher heraus, wenn wir gelegentlich eine französische Monographie lesen und bei Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénélon, Arnauld und Pascal einer ständigen Auseinandersetzung mit Augustin begegnen, bei Denkern also, deren führende Stellung in der Gesamtentwicklung viel entschiedener als in deutschen Werken betont zu werden pflegt.

1) Es wird gar nicht bestritten, daß die moderne Opposition gegen die Zeit ein begrenztes Recht hat. Die dämonische Dynamik einer Zeit, die noch dazu aus aller transzendentalen Bindung herausgetreten ist, endet im Nichts, wenn kein Sein ihr mehr Dauer verleiht.

Das Verständnis der christlichen Geschichte des Abendlands hängt schlechterdings von diesem Verständnis der christlichen Freiheit ab [1]). Diese Freiheit ist nicht ohne das Wagnis transzendentaler Selbstentäußerung, die vielmehr Selbstbegründung ist, zu fassen. Die abendländische Geschichte drängt nach vorwärts. Aber sie würde eine nichtige Verwandlung der Szene bleiben, wenn nicht der transzendentale Grund der menschlichen Existenz sich in ihr fort und fort befreite in der Richtung auf das Heil hin, das in Christus offenbar geworden ist, das er aber nicht auf sich zurückbezogen, sondern in die Fülle der Zeit

---

1) Es ist ein lehrreicher Zufall, daß uns fast gleichzeitig mit dem Heyseschen Buch Heinrich Barths Arbeit über Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins, 1935, beschert wird. Beide sehen Augustin nicht durchaus unähnlich. Aber beide ziehen die entgegengesetzten Schlüsse. Barth sieht durch Augustin den Weg der christlichen Transzendentalphilosophie endgültig freigelegt, während Heyse durch das Studium Augustins bewogen wird, sich von dem Auftrag der Transzendentalphilosophie überhaupt loszusagen. Es ist das — von Leese ZThK 16, 373 angedeutete — hohe Verdienst der Arbeit Barths, daß er die Augustinische Freiheit (und damit auch die Kantische) aus dem peinlichen Bereich des freien Beliebens herausgelöst hat und sie an den Vollzug der konkreten Existenz des geschichtlichen, des abendländischen Menschen verwiesen hat. Die Freiheit, sich für den Kosmos oder für das Chaos zu entscheiden, verbleibt in der von Barth nicht ohne Ironie gekennzeichneten Beliebigkeit. Das Chaos wird des Menschen Schicksal sein, wenn die Geschichte der Willkür tausendfältig isolierter Entscheidungen der angedeuteten Art ausgesetzt ist. Nach Augustin — d. h. hier nach der Barthschen Interpretation Augustins — weist die Freiheit des geschichtlichen Daseins in jeder konkreten Entscheidung auf die Gnade zurück. Sie ist „schöpferisch-unbedingtes, das ist aber: nur in Gott bedingtes In-die-Existenz-treten der Entscheidung zum Guten" (Barth 199). Sie schließt aber die Verantwortlichkeit des Menschen ein, nicht sofern er eine abstrakte Person mit abstrakten Wahlmöglichkeiten ist, sondern insofern er in der Entscheidung selbst mit seiner Existenz zugegen ist. Freiheit ist „keine Eigenschaft, sondern Ereignis in einem lebensgeschichtlichen Geschehen" (Barth 90). Wer die menschliche Existenz in ihrer losgelösten und von keiner transzendentalen Bindung mehr betroffenen Selbstheit für eine geschichtliche Potenz hält, wird mit einer solchen Bestimmung keinen Sinn verbinden und für ein etwaiges Schuldigwerden keinen Grund erfinden können. Aber er darf sich dann nicht darüber täuschen, daß er entweder ein Grieche geblieben oder ein moderner Mensch in dem andern Sinn geworden ist, wie er von Heyse in seiner säkularen Haltlosigkeit und Umgetriebenheit sehr deutlich gezeichnet ist.

verwiesen hat. Er ist dadurch der Urheber der Geschichte geworden, die uns als die abendländische Geschichte in Anspruch nimmt. Diese Geschichte läßt Raum für manche Tragödien. Denn sie läßt es zu, daß sich immer wieder Welten in ihr abgrenzen und sich nach ihren eigenen Gesetzen vollenden. Aber sie selbst geht durch alle diese Tragödien der Einzelnen und der Völker hindurch immer weiter. Die christliche Freiheit erschöpft sich nicht in den persönlichen Verhältnissen und in den kirchlichen Bezirken. Es gibt eine Verantwortung des geschichtlichen Menschen, die in dem Lauf der Zeiten die transzendentale Linie nicht übersehen darf, die von der Schöpfung durch die christliche Offenbarung bis zum dies dominicus reicht. Wo Geschichte in dieser Verantwortung sich ereignet, da ist Freiheit wirklich. Und da gibt es allererst Geschichte. Wir würden uns aus der Geschichte zurückziehen, wenn wir in dem Ringen der Völker das Walten des Schicksals nicht auf das transzendentale Gebot der Freiheit zu beziehen wüßten. Der Führer eines Volkes ist an diese Spannung gewiesen so gut wie irgendeine Mutter und irgendein stiller Arbeiter im Winkel der Welt. Die Erhellung dieser Dialektik, die über den platonischen Überhimmel hinaus auf die Fülle der geschichtlichen Zeit hindeutet, ist die Aufgabe einer christlichen Philosophie.

3. Neues Reich und protestantisch-preußischer Auftrag. — Es ist zuletzt die Prognose des Neuen Reiches zu prüfen, wie es nach Heyse dem „gesamtabendländischen Existenzbewußtsein" (213) als die tiefste „religio" unseres deutschen Seins und Wesens gegenübersteht. „Idee und Wirklichkeit des Neuen Reichs" bleibt aber lediglich eine Formel, mit der Heyse wichtige Abschnitte seines Werkes schließt und mit der er seinen Schlußparagraphen überschreibt, ohne daß es ihm gelingt, einen zündenden Funken aus ihr herauszuschlagen.

Sein Ergebnis verbleibt in dem Entweder-Oder der einen griechischen Metaphysik. Ihre Grundhaltung wurzelt „in der nordischen Naturanlage, die die höchsten Menschen fähig macht, in Einsatz und Opfer das tief verborgene Weltgesetz zu entbergen und zu vollziehen: darin beruht die Sendung, die Größe und das Schicksal der nordisch bestimmten Völker" (342). Diese Formel widerspricht in ihrer unverbindlichen Allgemeinheit den immer wiederholten Anklagen

gegen den christlichen Universalismus, aber es will auf keine Weise gelingen, „das ganzheitliche Reich" (347) als eine das deutsche Volk in seiner Gegenwart bindende geschichtliche Verheißung zu beglaubigen. Daß für uns das „Verstehen" und „Bestehen" des Weltgesetzes eins sind, daß unser Existieren vor einem solchen Gesetze tragisch und heldisch zugleich sein wird, daß „die totale Ordnung der deutschen Gemeinschaft" unsere Aufgabe ist, und daß das — „im Letzten einsame" — Führertum auf der Kraft beruht, „jene tieferen wahren Ordnungen des Existierens ihren Verdeckungen zu entreißen, sie zu leben und die Gemeinschaft auf sie frei zu verpflichten", sind doch wortreich sich wiederholende Feststellungen, die jeder Beziehung auf eine unvertauschbar deutsche Aufgabe in der Geschichte entbehren. Warum sollte ein Italiener oder ein Franzose in einem tragischen und gespannten Augenblick seiner Geschichte nicht mit den gleichen Gründen seine Nation von der Metaphysik einer solchen kosmischen Ganzheit her zu rechtfertigen wissen, da doch dieser Kosmos der alten Welt Rom und den Romanen um vieles näher liegt als den Deutschen? Solche artverwandten Freunde eines geschlossenen und organisch-verwachsenen Ganzen — das noch unberührt ist von der Dialektik der Geschichte, wie sie unbarmherzig die Zukunft aufreißt — werden zwar ihre Worte konkreter und daher aufregender formen. Sie werden nicht sagen: „Im Anfang war die Tat ..., die entsprungen ist aus der Wesensgesetzlichkeit des deutschen Menschen, aus seinem Logos, aus seiner Idee, vollstreckt durch den Führer des deutschen Volkes". Denn sie suchen nicht die Tat, die im Anfang war, weil ihr Sehnen sich zuspitzt auf die Tat, die heute gewagt werden muß. Sie werden auch nicht auf ein neues Weltalter spekulieren; denn sie wollen sich in ihrer alten Welt immer fester als die beherrschende Mitte verankern. Sie werden daher lächeln, wenn es heißt: „In der Vermählung von Logos und Bios, Idee und Existenz entsteht das Neue Reich, das ‚Germanische Reich Deutscher Nation', das berufen ist, ein neues Weltalter heraufzuführen". Aber sie würden sich am Ende doch freuen, wenn der Deutsche in seiner protestantisch-preußischen Unheimlichkeit sie endlich zu beunruhigen aufhören würde und statt dessen hinfort zum Studium der Griechen zurückkehrte und den Traum jener Ganzheit wieder fortspönne, der ihn so oft schon in seiner bisherigen Ge-

schichte so ungefährlich gemacht hat. Er wird es in diesem Betracht auch nicht zu fürchten brauchen, wenn Gott selbst schließlich zum Zeugen angerufen wird, um diesen zu ideologischer Unwirklichkeit verblaßten Reichsanspruch zu legitimieren: „In der ursprünglichen Idee und Wirklichkeit des Reichs geht das durch Geburt und Schicksal bestimmte Wesen des germanisch-deutschen Volkes eine unauflösliche Verknüpfung, einen ewigen Bund ein mit dem im Weltgesetz sich manifestierenden Göttlichen. Das ist das Reich“ [1]).

Ich glaube, daß der auch nur halbwegs kritische Leser kein Verlangen tragen kann, dieser phantastischen Reichsspekulation weiter nachzudenken. Wenn Heyse der Meinung ist, daß Kants Reich der Vernunft unser „konkretes geschichtliches Reich“ (287) nicht zu betreffen vermag, weil ihm die Farbe einer säkularisierten Christlichkeit das Gepräge gibt, so könnte man ihm diesen Vorwurf nur zurückgeben und feststellen, daß auch seine eigene Reichsidee weder konkret noch geschichtlich ist, weil er sie aus dem Weltgesetz der Antike ableitet und die Situation der deutschen Gegenwart völlig aus dem Spiel läßt.

Kant freilich ist für Heyse innerhalb der philosophischen Entwicklung des Abendlands derjenige Denker, in dem die von ihm ersehnte neue Epoche sich am entschiedensten ankündigt. Die Kritik, die hier anzudeuten versucht ist, fand sich immer wieder gehemmt durch die verwunderliche Tatsache, daß jemand Sokrates und Kant zu seinen nächsten Ahnen rechnet und doch nicht sieht, daß gerade diese beiden Denker in ein neues Zeitalter hinüberweisen und durch ihre Kritik den griechischen Kosmos und die „Metaphysik der Alten“ endgültig zerstört haben.

Sokrates ist nicht nur der Vorbereiter Platons. Es ist kein Zufall, wenn die christliche Geschichte ihn weniger theoretisch als menschlich immer irgendwie zu den Ihren gerechnet hat. Er steht mit seiner Frage nach den Menschen an der Grenze der griechischen Welt. Sokrates wendet sich vom Kosmos ab, weil er die an ihm sich orientierenden Philosophien in ihrer Unverbindlichkeit durchschaut. Er war zwar nicht in der Lage, eine transzendentale Antwort zu geben, die ihn wegen

1) Soweit nicht anders bemerkt, stammen alle Zitate aus dem Schlußparagraphen S. 341—353.

des Menschen gewiß gemacht und zum Propheten eines neuen Glaubens berufen hätte. Aber Kierkegaard hat doch recht, wenn er seine kosmologische und transzendentale Unwissenheit als „menschliche Weisheit" bezeichnet [1]). Sokrates ist uns wie kein zweiter Grieche als Mensch lebendig geblieben. Das hat seinen Grund allein darin, daß er um eine Freiheit weiß, die sich um so unüberwindlicher und zukunftsmächtiger bezeugt, je selbstverständlicher sie sich dem Schicksal ausliefert und unterwirft, wie es in dem Gesetz des Staates ihm begegnet.

Von Sokrates her wird die Situation Kants im Zusammenhang der abendländischen Geschichte besonders deutlich. Die antike Metaphysik ist bis auf diesen Tag — christianisiert und säkularisiert — in Geltung geblieben [2]). Kant ist der erste gewesen, der ihre Macht zu brechen versucht und die Frage des Sokrates aus ihrer Verlegenheit befreit hat. Er konnte es, weil inzwischen der Kosmos der alten Welt durch die christliche Geschichte abgelöst war und die Inbesitznahme der Zeit durch den Menschen nach einer selbständigen transzendentalen Rechtfertigung verlangte. Er konnte es um so eher, weil er im Nordosten Preußens soweit wie möglich aus dem römischen Zentrum der abendländischen Geschichte herausgerückt war und gleich Hamann und Herder dem Herrschaftsbereich des natürlichen Systems (158 ff.) und der sich selbst vergötzenden Aufklärung nicht traditionsmäßig zu verfallen brauchte. Der preußische Protestant begrenzt die säkularisierte Kosmologie, Psychologie und Theologie der alten Welt, um Freiheit für die Selbstverwirklichung des geschichtlichen Menschen zu gewinnen.

---

1) Kierkegaard, Der Begriff der Ironie, hrsg. von W. Kütemeyer, 1929, S. 176. Auch das Paradoxon ist aufschlußreich, daß Sokrates zwar nicht die Dialektik der Idee, aber die Idee der Dialektik entdeckt habe (S. 174). Sokrates hat die Geschichtlichkeit des Menschen gesehen und sie in Gegensatz zu seiner kosmischen und politischen Geborgenheit gesetzt. Platon dagegen hat den politisch wie philosophisch gleich ergebnislosen Versuch gemacht, diesen existentiellen Aufbruch mit Hilfe der Dialektik der Idee für den griechischen Kosmos und für die griechische Polis fruchtbar zu machen; ein Unternehmen, das wir bewundern können, an das wir Heutigen unsere Kräfte aber nicht mehr verschwenden dürfen.

2) Heyse bestätigt diese Tatsache indirekt dadurch, daß er nach Abzug der christlichen und säkularen Abirrungen zur echten griechischen Metaphysik zurückfindet.

Wenn Heyse in dieser Richtung Kant zu verstehen versucht hätte, würde seine Kritik der abendländischen Philosophie einen freien Ausblick in eine neue Aufgabe erschlossen haben; und es wäre nicht als Aberwitz zu verdächtigen gewesen, wenn er diese Aufgabe mit fanatischer Einseitigkeit als eine deutsche bezeichnet hätte. Denn welches Volk im abendländischen Raum sollte außer dem deutschen von Natur und Geschichte dazu berufen sein, die von der griechischen Metaphysik und der römischen Politik und Kirche her nachwirkende Oberherrschaft des antiken Weltbegriffs zu brechen! Nun aber sieht Heyse in Kant unbegreiflicherweise einen Mann, der nicht in die Zukunft vorgreift, sondern in die Vergangenheit zurücklenkt und die „Form des griechischen Existierens" uns zurückgewinnen will. Heyse nennt Kant den Philosophen der Grenze. Er sucht ihn von den Antinomien her zu verstehen. Aber während Heyse sonst nicht müde wird, die in die Ferne sich verlierenden Idealisten auf das „Jetzt und Hier der Gegenwart" (187) zu verweisen, ist er bei Kant schon zufrieden, daß er sich auf die „*Grundproblematik des Seins als Sein*", auf die den Griechen abgelernte Antinomie der Phänomena und Noumena zurückwerfen läßt (259); und scheint gar nicht darauf zu achten, daß Kant dieser Antinomie einen ganz neuen Sinn unterlegt, indem er die Seinsantinomie in eine *Erkenntnisantinomie* verwandelt und hinter der theoretischen Vernunft die praktische Vernunft, hinter dem Kosmos der Griechen den *Menschen in seiner Freiheit* als das entscheidende Noumenon entdeckt.

Selbstverständlich weiß Heyse um die Kritik der praktischen Vernunft. Er billigt ihr zu, daß sie den Versuch macht, den auf den natürlichen Kosmos bezogenen Subjektbegriff der Kritik der reinen Vernunft zu „erweitern und zu vertiefen zum Begriff des Noumenon, das ist der Existenz". „Der Subjektbegriff der Kr. d. r. V. wird in der Kr. d. pr. V. dem ursprünglicheren, umfassenderen Gefüge wieder eingeordnet, aus dem er durch Differenzierung abgeleitet ist" (286). Die noumenale Welt der praktischen Vernunft und die phänomenale Welt der reinen Vernunft „stellen sich beide in einem umfassenderen Zusammenhang des ‚Seins als Sein' dar" (287). Wenn man schon ein wenig sich verwundert über die Geschwindigkeit, mit der der Widerstreit von Natur und Freiheit durch die Einschachtelung der Natur in die Freiheit aufgelöst

zu werden scheint, so wird man doch erschrecken über die durch nichts zu belegende Gewaltsamkeit, mit der die eben gerechtfertigte Freiheit ins Sein zurückgestoßen wird. Der Primat der praktischen Vernunft wird beiseite geschoben, und durch fragwürdige und vage Überlegungen die sittliche Freiheit des Willens zugunsten der kosmischen Freiheit entwertet. Die Kritik der reinen Vernunft entwirft „die kosmische Idee der Existenz. . . . Ihre konkrete Bestimmung ist das Thema der Kritik der praktischen Vernunft" (289) [1]). Damit glaubt Heyse den Ausbruch des kategorischen Imperativs in ein zukünftiges Reich der Sitten und damit in die zeitliche Dynamik des Geschichtlichen verhindert zu haben. Von jetzt an bindet der Kosmos die Freiheit, und das Sein die Geschichte. „Die Freiheit ist Freiheit für das Schicksal" (292). Der Mensch der Erkenntnis, der in Kant auferstanden ist und sich über seine Situation in der Geschichte Rechenschaft zu geben versucht, ist kein Problem mehr. Er selbst ist nicht der Ursprung einer neuen Weltordnung. Er hat sich dem Schicksal der Antike zu stellen, und seine einzige Freiheit besteht nur noch darin, ihm mit offenen Augen zu begegnen.

Nachdem auf diese Weise der Philosoph der praktischen Vernunft zu einem Kronzeugen für die Kosmologie der Antike gemacht ist — deren Herrschaft er mit seiner Kritik ein Ende machen wollte —, darf man erwarten, daß Heyse mit dem Transzendentalphilosophen Kant nicht weniger schnell fertig werden wird. Denn natürlich ist es peinlich, daß die Transzendenz, die eine christliche Erfindung zur Relativierung des Kosmos ist, bei Kant eine so große Rolle spielt [2]). Hier

---

1) Für die Art des methodischen Vorgehens ist es kennzeichnend, daß Heyse Kant eine Idee des Kosmos zuschreibt, die die „Totalität des Seins" einschließt, und daß er ohne irgendein Bedenken die grundlegende Bedeutung der transzendentalen Freiheit für ihren „praktischen Begriff" (Kr. d. r. V. 2561 f.), die doch nur ihre negative Ermöglichung betrifft („Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit". Kant ebenda), mit ihrer positiven Entwerfung in eins setzt.

2) „Selbst Kant sucht das Problem der Metaphysik jenseits der ‚immanenten' Erfahrung . . ., während ihm doch an entscheidenden Stellen die Einsicht aufstößt, daß gerade die ‚Erfahrung' das metaphysische Problem sei" (132). Diese Einsicht „stößt" Kant nicht nur „auf", sondern sie steht bei ihm immer im Mittelpunkt. Nur ist er sich darüber klar, daß diese Erfahrung der transzendentalen Rechtfertigung und Begründung bedarf. Um ihretwillen

kommt Heyse die Ganzheit als Auskunftsmittel zu Hilfe. Kant transzendiert das Einzelne, um „es aus der Idee des Ganzen zu bestimmen" (308)[1]. Eben darin soll auch der Sinn der kopernikanischen Wendung bestehen: „Das Ganze wird als das Richtmaß begriffen, nach dem alles Einzelne sich richtet" (311)[2]. Es wird gut sein, den Wegen dieser Kant-Interpretation nicht weiter nachzugehen. Wer Kant in die antike Kosmologie einmünden läßt und die protestantisch-preußische Freiheit, die in ihm um ihre transzendentale Rechtfertigung ringt, dem Schicksal auszuliefern gewillt ist, der hat auf keinen Fall eine Sendung für die Gegenwart auszurichten. Man kann nicht einem deutschen Professor zuliebe 2000 Jahre der Geschichte einfach ausstreichen.

Kant kann nicht ohne Augustin verstanden werden und ohne die christliche Geschichte, deren existentielles Selbstbewußtsein er dem

philosophiert er, im theoretischen und praktischen, wie auch im teleologischen Bereich, da, wo Freiheit wirklich ist!

1) Man darf wohl heute feststellen, daß die Kantinterpretation nahezu aller neukantischen Schulen, insbesondere auch der Marburger gescheitert ist, weil sie hinter dem Transzendentalen erkenntnistheoretische Geheimnisse suchte und darüber seine Herkunft von der Transzendenz übersah. Die Geschichte der Transzendentalphilosophie reicht in der Tat von Augustin bis Kant. Kant gibt ihr die preußisch-protestantische Wendung — die ihn zu einem Vergleich mit Kopernikus ermuntert —, indem er die Transzendenz — statt mit den Dingen — mit dem Ereignis der (nicht nur theoretischen) Erkenntnis verknüpft und den „Geist des Menschen" als „Spinozens Gott" versteht (E. Adickes, Kants Opus postumum, 1920, S. 756).

2) Man kann sich angesichts solcher als Entdeckungen sich gebender Auskünfte immer nur fragen, warum Kant selbst nicht auf diese plausiblen und einleuchtenden Erklärungen verfallen ist und sich in langen und dunklen Werken und in einem unermüdlichen und zuletzt das Dasein aufreibenden Nachdenken darum gemüht hat, eine Revolution der Transzendentalphilosophie einzuleiten. Ist unsere Zeit wirklich blind dagegen geworden, daß der Mensch erwacht ist und daß es vor der Willkür der aufgeklärten Revolutionäre und Weltzerstörer nur e i n e R e t t u n g gibt: die Einsicht in die transzendentale Bedingtheit der Erkenntnis des Daseins (oder der „Erfahrung"), durch die wir allein „zum Glauben Platz bekommen" können (2. Vorr. zur Kr. d. r. V.)? Daß damit „nichts Kirchliches oder Konfessionelles" (296) gemeint ist, wird man Heyse gerne zubilligen, weil der dogmatische Verstand des Kirchlichen und Konfessionellen leider gleichfalls des Wissens um die abgründige Bedrohung der menschlichen Existenz bar ist.

Abendland vermittelt hat. Kant kann aber auch nicht ohne den Protestantismus verstanden werden, der heute wohl nicht ganz ohne Schuld der Theologie [1]) in seiner Bedeutung für das geschichtliche Bewußtsein des Menschen der Erkenntnis verkannt wird. Heyse sieht in der Reformation zwar „einen revolutionären Akt der deutschen Geschichte", aber er sieht nicht, daß in ihr „eine Form und ein Prinzip einer tieferen Lebens- und politischen Ordnung" gewonnen wird (214). Nach ihm ist die Mystik „ebenso radikal und ursprünglich" (219) wie die reformatorische Religiosität. Dieses geschichtliche Fehlurteil ist die Folge einer ungeschichtlichen Denkweise, die die Gottunmittelbarkeit des Mystikers nicht zu unterscheiden vermag von der vielleicht sehr vermittelten Freiheit eines Christenmenschen, in dessen geschichtlichem Einsatz das Bewußtsein transzendentaler Berufung und Verantwortung sich auswirkt. Was aber die politische Folgenlosigkeit der Refor-

---

1) Hermann Herrigel hat in seiner „Christlichen Besinnung Heute" mehrfach auf die Gefahr einer einseitigen Theologie des Wortes hingewiesen, ohne dabei ihre Bedeutung für die innerkirchliche Entwicklung zu unterschätzen. Ich möchte noch eine Reflexion des schon erwähnten T. E. Lawrence einflechten, a. a. O. S. 431 f., die ihm aus seiner Vertrautheit mit der lebendigen arabischen Religiosität erwächst: „Die Tatsache, daß das Christentum in Galiläa entstanden war, hatte es davor bewahrt, nichts weiter als eine der unzähligen semitischen Offenbarungsreligionen zu sein. Galiläa war die nichtsemitische Provinz Syriens ... Es war Jerusalem so fremd wie Whitechapel für London. Christus hat mit Absicht sein Predigtamt in der geistig freien Atmosphäre Syriens ausgeübt; aber nicht in den Lehmhütten eines syrischen Dorfes, sondern auf den gepflasterten Straßen zwischen Forum und Säulenhallen und üppigen Bädern ..." Die „Töne der Menschlichkeit und wahren Liebe", die dem Judentum und dem Islam fremd geblieben sind, hätten sich innerhalb rein semitischer Offenbarungsgläubigkeit nicht frei schwingen können. Und nur wegen dieser Offenheit für den Menschen sei das Christentum imstande gewesen, sich jene beiden folgenreichen Wandlungen gefallen zu lassen, ohne die das Abendland sich seiner Bindung entzogen haben würde. „Aus der abstrakten alexandrinischen Gelehrsamkeit war es für das europäische Festland in die lateinische Prosa übersetzt worden, und die letzte und tiefste Wandlung war die ins Germanische gewesen mit einer formalen Synthese, die unserem verstandeskühl wägenden Norden entsprach." Der Theologe wird hinter einzelne dieser Sätze ein Fragezeichen machen. Ihre Wiedergabe scheint mir aber nicht gleichgültig zu sein in einem Zusammenhang, der der Zukunft protestantisch-germanischer Geschichte gewidmet ist.

mation angeht, so wird der Hinweis auf die Befreiung der territorialen Gewalten und die dadurch ermöglichte Machtergreifung Preußens genügen, um das Gegenteil zu erhärten. Preußen aber ist nicht nur ein Exponent protestantischer Geschichtlichkeit in Europa geworden, sondern es ist als das Land, in dem Friedrich der Große regiert und in dem Kant philosophiert hat, zugleich das Land disziplinierter Freiheit gewesen. Preußen hat sich in seiner Geschichte ebensosehr dem aufgeklärten Libertinismus des Westens wie dem römisch-kaiserlichen Ganzheitstraum widersetzt. Sein geschichtlicher Ort ist ihm eindeutig gewiesen. Preußen ist der politische Vorkämpfer für eine Geschichte, die der transzendentalen Verselbständigung des Menschen der Erkenntnis sich nicht widersetzt, und die sich damit abfindet nicht nur, sondern es als Befreiung ansieht, daß der Einzelne mit dem vollen Bewußtsein seiner persönlichen Würde an der geschichtlichen Verwirklichung und „Menschwerdung" beteiligt wird, die aber auf der andern Seite den Einzelnen als solchen nicht zu vergötzen vermag und eine freie Bindung dieses Einzelnen an die natürlichen und geschichtlichen Ordnungen nicht nur, sondern auch an die Transzendenz und die in ihr enthüllte Zukunft als das einzige Bollwerk gegen die Anarchie respektiert.

Wenn die nationalsozialistische Bewegung als ein Ereignis in der Gegenwart sich durchsetzen will, dann fällt ihr der Auftrag zu, die geschichtliche Rolle Preußens zu übernehmen und zu erfüllen. Und wenn eine Philosophie an dieser Aufgabe mitzuwirken berufen wäre, dann könnte es nur eine solche sein, die den Menschen rücksichtslos als den ins Auge faßt, der er wirklich ist. Sie wird sich erstens darüber klar sein müssen, daß dieser Mensch ein Mensch der neueren Zeit ist und daß er nicht in antike, mittelalterliche und gar vorgeschichtliche Welten oder Zeiten zurückversetzt werden kann. Dieser Mensch ist durch die Aufklärung hindurchgegangen. Er fühlt und weiß sich als eine selbständige Möglichkeit. Die Freiheit ist ihm unauslöschlich in sein Herz und auch in seinen Kopf geschrieben. Sie wird sich zweitens darüber klar sein müssen, daß dieser Mensch von der Krisis der Gegenwart erfaßt ist und daß er in Gefahr gerät, seine Existenz an das Idol einer Freiheit zu verlieren, die Anarchie ist und die ihn technisch, wirtschaftlich, politisch, aber auch geistig und religiös zu vernichten droht. Und sie wird sich drittens darüber klar sein müssen, daß heute

an diesen Menschen, und zwar insbesondere soweit er Deutscher ist, der Ruf ergeht, seine Freiheit begrenzen zu lassen und sich einzuordnen, damit die Position der neueren Geschichte durch die Gegenwart hindurch gehalten wird. Sein philosophischer Beitrag wird dann darin bestehen, daß er hinter der rassischen, völkischen, politischen, technischen und wirtschaftlichen Rückbindung den Durchblick frei macht in die Nötigung zu transzendentaler Rückbindung, in der wahren Gefolgschaft Kants. Und gerade in diesem Punkte ist die Verantwortung des Deutschen nicht nur für sein Volk, sondern auch für die Geschichte der „christlichen Welt" am größten. Denn hier bindet ihn das protestantische und das preußische Erbe. Er braucht damit der Theologie und der Kirche nicht vorzugreifen. Beide haben ihre eigene Verantwortung, die ihnen keiner abnehmen kann. Philosophie und Theologie aber haben allen Anlaß, sich nicht in theoretische Abgrenzungsprobleme zu verstricken, sondern das transzendentale Anliegen der Freiheit jede auf ihre Weise in einem kritischen Zeitpunkt zu vertreten, wo der Ruf des Schicksals betörend umgeht und die Geschichte dem Gesetz der Welt zu überantworten rät. Das ist die Lehre, die wir Heyse zu entnehmen haben.

Das neue Denken und das neue Glauben.

Eine Studie zu Karl Jaspers' „Vernunft und Existenz" [1]).

Von Dr. Joh. Hennig in Aachen.

1. „In der Existenzphilosophie soll aus der Entschiedenheit des Ursprungs die Klarheit transzendent bezogenen Lebens wieder in denkendem Ausdruck mitteilbar werden als ein Philosophieren, mit dem wir tatsächlich leben" (94).

1) Fünf Vorlesungen, gehalten vom 25. bis 29. März 1935 = Aula Voordrachten der Rijksuniversiteit te Groningen I., Groningen, Wolters. RM. 3.80, geb. RM. 4.60, 111 + 115 S., mit einem Vorwort von v. d. Leeuw. V. d. Leeuw hat inzwischen bereits in einem Aufsatz in Alg. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie XXIX, 36 f. versucht, J.s Gedanken für die Religionspsychologie zu benutzen.

Was dieser programmatische Grundsatz bedeutet, ist zunächst historisch negativ umschrieben (1. und 5. Vorlesung): „In der Wirklichkeit des abendländischen Menschen ist in aller Stille [1]) etwas Ungeheueres geschehen, dessen endgültige Bedeutung noch nicht abzusehen ist: ein Zerfall aller Autorität, die radikale Enttäuschung eines übermütigen Vertrauens zur Vernunft sowohl als seiner Kehrseite der Schwärmerei für irrationale Werte und der Verwerfung der Vernunft, eine Auflösung der Bindungen, die alles, schlechthin alles möglich zu machen scheint" (5 f., 25, 88). Das 19. Jahrh. — die Zeit von der französischen bis zur russischen Revolution etwa — stellt „das Ende eines Jahrtausende zusammenhängenden Lebens" dar [2]). Während Hegel „das Ende der abendländischen Philosophie der objektiven, selbstgewissen, absoluten Vernunft, das gegenwärtige Wissen um die Gesamtheit der vergangenen Substanz" ist, ist „die gegenwärtige philosophische Situation von der wachsenden Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches bestimmt". Nicht nur „treten alle Philosophen nach Hegel ihnen gegenüber immer mehr zurück" — selbst Dilthey, dessen Name nicht einmal fällt! — sondern „es ist, als ob erst sie uns ganz aus einer Gedankenlosigkeit herauszwingen, die ohne sie selbst beim Studium der großen Philosophen für uns noch zu bleiben scheint", ja, als ob erst ihre Gedanken uns in jene eigentümliche Haltung zu der bisherigen Geschichte der Philosophie zu versetzen vermögen, in der diese wie die Geschichte überhaupt in immer neuer Auslegung [3]) immer neue, bisher verborgene Wirklichkeit werdend eigentlich erst ihr radikales methodisches Selbstbewußtsein findet." „Vergangene Großartigkeit" — auch „die tiefste Ergründung der Vernunft im deutschen Idealismus" — „ist für uns nicht mehr überzeugend".

Kierkegaard und Nietzsche haben als erste in erschütternder Übereinstimmung „die neue Wirklichkeit" (5) erkannt und in ihr gelebt: erkannt in dem vollziehenden Durchschauen der Modernität: „Sie waren das Ende der Möglichkeit der Infragestellung durch die grenzenlose

1) D. h. hinter den offenbaren und lauten Krisen und Geisteswenden.

2) J., Die geistige Situation der Zeit, 1932, S. 9 f. Zu den dort beigebrachten Zeugnissen vgl. Hebbel, Tagebücher § 689.

3) Man vergleiche Heideggers Interpretation der Aletheia mit J.s Begriff des Indirekten.

Reflexion kommunikationslosen Ausnahmeseins mit Gott oder dem Nichts." Gelebt in dem existentiellen Denken, dessen Vollzug ein inneres Handeln und Identifizieren von Gedanke und Leben ist. Als Wirklichkeit, indem sie den grundlegenden substantiellen Vorgang im Wesen des Menschen wahrnahmen. In der dadurch entstandenen neuen Situation des Denkenkönnens und -müssens in geschichtlich einzigartiger Weise ist ihre unendliche Reflexion — zwischen dem dialektischen Geschwätz, der Sophistik des Daseins und der genießenden Bodenlosigkeit des existenzlosen Ästhetikers einerseits, der vorzeitigen Beruhigung im „Aberglauben" andererseits — im „Stranden" zu jenem Ursprung [1]) in der Entscheidung von Entschluß und Glaube gelangt, von dem Existenz ausgehen kann. „Der kritische Nullpunkt" (13, 64) zwischen Bodenlosigkeit und Existenz ist zugleich das auf den Ursprung zurückgeführte Sein. Seit Kierkegaard und Nietzsche können wir „nicht mehr aus einer weltgeschichtlichen Übersicht der Entwicklung des menschlichen Geistes ableiten, was jetzt zu geschehen hat" (Troeltsch!), sondern müssen „im Bewußtsein einer wieder an die letzten Gründe des Ursprungs des Menschseins führenden Situation" philosophieren (25 f., 47, 94). Existenz wird gewagt im Entschluß und Glauben als Sprung zur Transzendenz, von Kierkegaard zum Christentum (nicht zu Christus!), von Nietzsche zur ewigen Wiederkehr und zum Übermenschen, absurde Paradoxien, die schon an sich, bewußt und ausdrücklich als nur im Zerbrechen des Daseins sich offenbarend dem direkten Ergreifen als mitteilbare feste Ideen entzogen sind. Diese Antworten sind nicht die unseren, da unsere geschichtliche Situation kein Ausnahmesein wie das Kierkegaards und Nietzsches begründet, aber in Erinnerung an sie können wir unsere Aufgabe fühlbar machen und nur „im Blick auf sie" [2]) sie erfüllen.

Dieses historische Verhältnis, das „die Schwierigkeit unserer philosophischen Situation ausmacht", ist mitbestimmend für die systematischen „Grundgedanken", die J. in der 2.—4. Vorlesung am Problem

1) „Das Sein selbst aber, für uns durch den Zeiger an der Grenze fühlbar und daher das Letzte unseres Fragens, sofern dieses Fragen von unserer Situation ausgeht, ist an sich das Erste" (35). Der Begriff „Stranden" bei Kierkegaard, Werke IV, 244.

2) 24 f., 94: Hebr. 12, 2!

einer existenzphilosophischen Logik entwickelt. Im Gegensatz zur Entfaltung bestimmter weltlicher, existentieller oder metaphysischer Gehalte — die dreibändige „Philosophie" Jaspers'[1]) — soll „in unserem durch Kierkegaard und Nietzsche an die Grenze getriebenen Menschsein" ein einzelphilosophischer Komplex zur Bewährung gebracht werden. Die existenzphilosophische Logik umfaßt, wenn Existenz „eins der Worte für Sein ist", wesentlich Ontologie. Die Frage nach dem Sein kann in der gegenwärtigen Situation nur die Frage nach dessen Grenze sein. Die Grenze des Seins ist der Horizont, die wesentlich weiter verweisende Art der Grenze. Der das Sein umschließende Horizont verweist auf das Umgreifende, entweder das Sein selbst (an sich) oder das Sein, das wir sind (für uns), beides als Umgreifendes nie erfahrbarer Gegenstand und auch im Gedachtwerden nur leer. Es erweckt Hoffnung in den Grundsinn des so unverbunden vielfältig erscheinenden Philosophierens, daß die Frage nach dem Gehalt des Seins bis heute stets als tiefste erscheint.

Während die Fragerichtung nach dem Sein, das wir selbst sind, für uns seit Kant „unausweichlich" ist, erscheint von vornherein die traditionelle Fragestellung nach dem Sein selbst, „das als Natur, Welt, Gott gedacht wurde" (!), und das Unternehmen, aus ihm das besondere Sein, das wir gegenständlich in der Welt erkennen, hervorgehen zu lassen, als „radikaler, das Philosophieren aufhebender Irrtum"[2]). Des unerfaßbaren Seins für uns können wir uns nur vergewissern an der Grenze des gegenständlichen diskreten Seins, wo es fühlbar wird 1. als das mich bestimmende Andere in der Welt, als „*Dasein*", dessen Übermacht alle Zurückführung auf bestimmte erfahrungsmäßige Wirklichkeitsgehalte wie Materie, Leib, Seele, selbst Bewußtsein als unumgehbarer Eingang des Seins für uns, durchbricht, 2. als „*Bewußtsein überhaupt*", an dem teilnehmend das konkrete zeitliche Einzelbewußtsein ein grenzenlos Umgreifendes wird, als dem Ort der zeitlosen Wahrheit und „einer als allgemeingültig anerkannten (!) Gesetzlichkeit der Form des Wollens,

1) Hier besprochen durch Winkler 1933, 103 ff.

2) J.s Einwände sind typisch für die Grundsorge der modernen Erkenntnistheorie, die den scholastischen Substanz- und Spezies-Begriff hat fahren lassen.

Tuns und Fühlens", und 3. als Geist als Wirklichkeit der im Medium der Zeitlichkeit hervorgebrachten und sich selbst erfassenden zeitlosen Wahrheit in der Idee.

Das Sein, das wir sind, erweist sich aber (im Gegensatz zu Nietzsches Abneigung gegen Hinterweltlerei) als Erscheinung in dem Umgreifenden des Seins selbst, indem es einerseits an der Unabsehbarkeit des nur indirekt in der Welt sich zeigenden Faktums [1]), andererseits an der sein Sein erst begründenden Transzendenz anstößt. Der Gegensatz aller dieser an sich leeren Weisen des Umgreifenden zur Existenz macht die Eigenart der existenzphilosophischen Ontologie aus. Existenz umgreift nicht im Sinne des Horizontes oder des Horizontes aller Horizonte, sondern im Sinne des Ursprungs als der Bedingung des Selbstseins. Ohne sie wäre die ganze durch die Orientierung über die Weisen des Umgreifenden geschaffene Weite „Verblasenheit". Existenz erscheint angesichts der ausgebreitetsten Wirklichkeit des umfassenden Geistes als Punkt, da sie tatsächlich im Gegensatz dazu die Tiefe des Seins als Geschichtlichkeit im paradoxen Ergreifen der Ewigkeit durch die Zeitlichkeit ist. Von den beiden Weisen des umgreifenden Seins an sich ist dem Weltfaktum das Bewußtsein, der Transzendenz die Existenz zugeordnet. „Existenz ist nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz als der Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin". Aber ohne Existenz wäre Transzendenz auch lediglich gleichgültiges Nichtzuerkennendes, ein als Zugrundeliegend-Gedachtes, ein Beängstigendes.

In der Konfrontation von Geist und Existenz wird der Bruch im abendländischen Denken umfassend deutlich. Das Unvernünftige (Unverständliche) konnte bisher entweder im Ganzen des vernünftigen Begreifens in Vernunft verwandelt oder letztlich vernünftig als das zwar die Vernunft an seinem Ort Begrenzende aufgefangen oder endlich als Quelle einer neuen besseren Vernünftigkeit betrachtet werden: immer siegte der Wille des Geistes zur durchsichtigen Ganzheit. Existenz aber, sie selbst durch das „Entgegenkommende" [2]), ist wesentlich

1) „Die Grenze des Geistes ist das nicht im Geist Auflösbare, die Wirklichkeit des Nichttotalen, des Zufälligen, des bloß Faktischen" (57).

2) 33 u. ö. Vernunft (s. u.) „geht auf Durchsichtigkeit allen Seins in ihr, um am Undurchsichtigen den Stoß zu erfahren, der als solcher in Wahrheit

„das jedes Ganze durchbrechende Unverständliche, der unaufhebbar dunkle Ursprung". Sie ist allein noch vor Transzendenz, „der allein sie sich restlos hingibt" [1]), in der ihr Sein [2]) und ihre Geschichtlichkeit ausmachenden Unmittelbarkeit des Glaubens. Existenz versteht sich in einem ganz neuen Sinne des Wortes, indem sie sich im sie selbst werdenden Ursprung erhellt in dem eigentümlichen Ineins von Verstehen und Sein des Verstandenen: im absolut Gegenwärtigen, im Tun, in der Liebe unvertretbar, weil sich vor der Transzendenz wissend.

Vernunft ist der Zusammenhang aller Weisen des Umgreifenden, da sie, ohne selbst Umgreifendes zu sein, durch den Vorrang des Denkens in vorantreibendem Überschreiten von Grenzen, aus denen ihr Gehalt kommt, alle Weisen des Umgreifenden zu erhellen und endlich die große Ruhe des durch sie aufgehenden Seins zu erwirken vermag. „Es ist der unauslöschliche Antrieb des Philosophierens, echte Vernunft zu gewinnen, als Vernunft sich wiederherzustellen."

Das Streben der Vernunft zur Einheit (nicht Ganzheit!) gegenüber der alle Einheit durchbrechenden engen Tiefe der Existenz macht das Grundgeschehnis der Kommunikation von Existenzen aus. Ihre Lösung voneinander bedeutet kommunikationslose Gewaltsamkeit im sich verengenden Daseinsraum im Schleier unwahrer, selbst nicht geglaubter Rechtfertigungen als Ausdrucksmittel gegenseitig sich vernichtenden Daseins. Während Existenz als Möglichkeit der nicht mehr aus einem gültigen Allgemeinen ableitbaren Entscheidung ist, ist Vernunft so umfassend im Allgemeinen von Gesetz und Ordnung, daß sie deren Verletzung noch als Existenzmöglichkeit berührt. Vernunft hat als Tun der möglichen Existenz Gehalt. Existenz — „ohne Transzendenz unfruchtbarer und liebloser dämonischer Trotz" [3]) — erfährt durch Vernunft Unruhe und Anspruch auf Transzendenz.

Das Sein selbst einerseits, die Transzendenz (das Unbedingte) andererseits sind aus dem Sein für uns nicht abzuleiten. Aber auch aus

---

nur der klarsten Vernunft zugänglich ist" (63). Transzendenz und Weltfaktum (s. v. Anm.) als Widerstand: die Denkform der großen „virtualistischen" Tradition: Hamann-Jacobi-Bouterwek-Maine de Biran-Bergson-Scheler.

1) 37. Der Ton kann auf „der" und auf „sie" liegen.

2) 38. Vgl. Kierkegaards „das Glauben ist das Sein" (8).

3) Vgl. die Schilderung der vernunftlosen Existenz (42).

dem Umgreifenden, da es in keiner Weise als es selbst erkannt wird, ist nicht das Sein für uns abzuleiten. Die alte Ontologie, z. B. die aristotelisch-scholastische, aber auch die Hegelsche Kategorienlehre tat so, als ob sie erkennend des Seins selbst schon mächtig wäre. „Die Ableitung des gesamten Weltseins mit uns selbst aus der Transzendenz (durch Emanation, Entwicklung, Kausalfolge usw.) ist imaginär; der Schöpfungsgedanke als das Aussprechen des unbegreiflichen Urgeheimnisses das Umstürzen der Frage in den fraglosen Grund."

Die philosophische Logik wird durch die Bindung der Vernunft an die Existenz diesen „radikalen Irrwegen" entrissen, so wie die Existenzerhellung durch die Unruhe der Vernunft vor jedem „Existentialismus" bewahrt wird. In beiden Fällen wird im Gegensatz zum Verfall an das natürlich Gegenständliche unseres gewohnten Wissens der gleichsam „umwendende" Grundgedanke des Umgreifenden vollzogen. „Indem er dem Erkennen Grenzen setzt, befreit er den in diesem Denken wirklichen Menschen und alles von ihm getroffene Sein sowohl aus der Enge seines vermeintlichen Identischseins mit seiner Erkennbarkeit und seinem fixierten Erkanntsein wie aus der Verarmung in der Verabsolutierung in einem begrenzenden Aspekt."

Der Gratweg des aus Existenz und Vernunft Philosophierenden wird offenbar: Ich bin allem erkannten Weltdasein gegenüber ich selbst und zugleich in meiner selbst geschaffenen Freiheit durch Transzendenz gesetzt. Ich muß das Umgreifende denkend vergegenwärtigen und die damit gegebene falsche Bestimmtheit immer neu durchbrechen bis zum Ursprung, der selbst nicht mehr Gegenstand wird. Drei Maximen: „Bewahre dir den freien Raum des Umgreifenden! Verliere dich nicht an ein Gewußtsein! Laß dich nicht trennen von der Transzendenz!"

In der „Polarität von Vernunft und Existenz" stellt sich das Wahrheitsproblem unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation: in allen Weisen des Umgreifenden heißt Wahrheit zunächst Mitteilbarkeit. Dasein hält sich nur durch Gemeinschaft. Das Problem der Kommunikation trifft die eigentliche menschliche Wesenheit. Die drei Weisen des umgreifenden Seins, das wir sind, sind charakterisiert durch ihre Wahrheitsbegriffe als gemeinte pragmatische Bewährung (Dasein [1]),

1) Auf die politikwissenschaftlichen Darlegungen insb. zu den Begriffen Gemeinschaft und Regieren sei besonders hingewiesen (53).

zwingende Evidenz (Bewußtsein überhaupt) und erfüllte Überzeugung (Geist) und die entsprechenden Gemeinschaftsbegriffe. Aber kein noch so lebendiges dialektisches Verständnis der drei Stufen des Seins, das wir sind, als sich ergänzender [1]) und begründender (57 ff., 75 f.), bringt das grenzenlose Ungenügen zum Schweigen: „Der Kommunikationswille in allen drei Weisen des Umgreifenden erhält erst seine eigentümliche Energie im universalen, aus Vernunft und Existenz wirkenden Aufgehobenwerden" zum liebenden Kampf derer, die miteinander in grenzenloser Offenheit für Transzendenz sie selbst werden wollen. Die Weisen des Seins werden hier zur Chiffre der Transzendenz als verschwindendes Medium. Sein und In-Kommunikation-Sein sind in dem schon den Begriff des „existentiellen Denkens" konstituierenden Sinne identisch. Es selbst ist als bloße Möglichkeit (scil. positiver Existenz) unwißbar, ja unobjektivierbar. „Und wenn im Philosophieren dieser Punkt erreicht wird, wo alles aufhört, das Selbstsein sich vor dem Nichts (Gottlosigkeit) oder der Gottheit (Offenbarungsglaube) sieht, dann kommt es auf die Gedanklichkeit in ihrer Bewegung an, wie weit sie es vermag, durch die Leere nicht ins schlechthin Bodenlose zu versinken, sondern den Denkenden offenzuhalten für das Entgegenkommen des Seins" (91). Andererseits ist im Abbruch aller Kommunikation an dem radikal Widervernünftigen Vernunft als höchster Beweis des Vorrangs des Denkens noch bei der „negativen Existenz" und ermöglicht ihr die Verwirklichung zum letzten Wahrsein in Selbstpreisgabe. An diesen Grenzen erfährt Existenz Wahrheit als werdend, inhaltlich vielfach, vor Transzendenz jeweils schwindend im Glauben [2]). Der zugeordnete Gemeinschaftsbegriff ist der des „unschließbaren Geisterreiches der für Transzendenz offenen Existenzen".

Der negativen Existenz entspricht die vernünftige Alogik, in der

---

1) Vgl. die erschütternde Beschreibung der Verabsolutierung der Wahrheit des Daseins (57 f.).

2) Bis zu „einer möglichen, vollendeten Kommunikation, die zugleich vollendete Wahrheit und zeitloses Einssein der Seelen und des Alls bedeuten würde. Diese Unwirklichkeit einer ihr Ziel erreichenden Kommunikation zu denken, bedeutet aber, die Kommunikation in einer transzendenten Vollendung aufzuheben, in der es keiner Mitteilung mehr bedarf" (74): vgl. Schwarz' „Ungegebenes".

durch Vernunft in Widerspruch und Paradoxon erblickt wird, was nur als das Gegenvernünftige in dieser Gestalt — indirekt — mitteilbar wird. Wahre — positive — Logik ist im Gegensatz zur Logik der Trivialität des Bewußtseins überhaupt dauernd offen zum Zerbrechen in Transzendenz zur Weite des Seins.

Wahrheit wird existentiell in der Leidenschaft des Möglichen und in wirklicher Kommunikation (Liebe) vollzogen und liegt nie im Inhalt als solchem. „Jedesmal, wo das philosophisch Gedachte als ein Gewußtes behandelt, angewandt, argumentierend benutzt wird, um etwas zu erreichen, statt mit ihm sich selbst und in realer Kommunikation etwas hervorzubringen, was der Mensch selbst und nicht ein von ihm Gemeintes ist, ist es schon mißbraucht." Ich kann also von der Existenz und Transzendenz nur im Verfehlen als indirekter Offenbarung sprechen. Vernunft und ihr Selbstbewußtsein, die (existenzphilosophische) Logik, ist im vorgreifenden Wissen vom Stranden die Möglichkeit solchen Sprechens in Geschichte und in Gegenwart, im Vertrauen auf die „Wirklichkeit vieler" [1]), und zugleich die durchbrechende Beherrschung aller denkbaren Standpunkte in ihrer Relativität in jeder Gestalt des Umgreifenden als der Offenheit für jeden möglichen Gehalt. „Der Philosophierende selbst gewinnt seine Erfüllung nicht in einem abstrakten Allgemeinen seines Denkens, sondern in seiner Geschichtlichkeit, dem Kampf des Einzelnen vor der Transzendenz gegen das Verlorensein seines Grundes an das Allgemeine, an trotzige Selbstbehauptung oder Daseinsangst bloßer Vereinzelung" (85, 105 f.) — dies der Inhalt des philosophischen Glaubens, der in Vernunft doch mehr als Vernunft ist.

2. Es kennzeichnet die Abgegriffenheit des heutigen weltanschaulich-philosophischen Gesprächs, daß J. am Schluß seiner Vorlesungen mit einer Liste der typischen Einwände gegen die Existenzphilosophie und ihrer Widerlegungen aufwarten kann. Sie wird unter einem historischen Typus — man ist versucht zu sagen: Gnosis, Mystik (David v. Dinant!)

1) 95, 100, 103: „Machtlos drängt der Geist der Philosophie aus seinem in jeder Zeit gegenwärtigen Ursprung in die Seelen, diese nur sich selbst erweckend und teilnehmen lassend an der Wahrheit, die (natürlich im Gegensatz zum Christentum. D. Vf.) nicht einem anderen dient und es nicht bekämpft." Über die existentielle Toleranz wäre besonders zu sprechen.

— subsumiert, z. B. unter den „alten Idealismus". Sie wird als verkappte oder unvollständige Theologie betrachtet, um des Paradoxons des existentiellen Denkens willen von rationalistischer und irrationalistischer Seite verurteilt, als mehr Kunst denn Wissenschaft, unzeitgemäß individualistisch oder (zeitgemäß) subjektivistisch bezeichnet. Vielleicht hat sich schon beim Lesen des vorstehenden Versuchs einer Inhaltsangabe, über dessen tiefe Fragwürdigkeit gleich implicite zu sprechen sein wird, gezeigt, wie sich diese Einwände nach und nach aufdrängen. In einer für die Existenzphilosophie und die moderne Geisteshaltung überhaupt bezeichnenden Weise werden diese Einwände (und der Einwand überhaupt) nicht eigentlich direkt widerlegt sondern erledigt und irrelevant gemacht, indem vor allem gezeigt wird, daß sie alle der Denkweise entspringen, die die Existenzphilosophie bekämpft.

Dieser Denkweise steht bekanntlich das existentielle Denken gegenüber, dessen einfache Fragwürdigkeit: wie kann man über Existenz denken und wie kann Denken existentiell sein? oft dargelegt worden ist [1]). Jaspers ihn in gewisser Weise an Heidegger annähernde Idee [2]) ist die einer philosophischen Haltung, deren Leidenschaft für die Wahrheit in ständiger Selbstergriffenheit der eignen Existenz doch Besonnenheit gewinnt: das einander konstituierende Verhältnis von Vernunft und Existenz. Das Problem, an dem J. exemplifiziert, ist das der Kommunikation. Die von ihm entwickelte philosophische Logik ist die Lehre, wie in Kommunikation Existenz gedacht und existentiell gedacht wird und wie Kommunikation in der gegenwärtigen Situation von Vernunft und Existenz möglich sei. Verfährt man in der traditionellen (also von J. abgelehnten) Weise, so kann man feststellen, daß die Begriffe des Indirekten und des Formalen konstituierend

1) Reisners höhnischer Satz: „Von Existenz kann man nur sprechen, insofern als einem die Möglichkeit existentiell zu sein, fehlt" (Zw. d. Zeiten XI, 60 f.) übersieht die existentielle Relevanz der „Möglichkeit".

2) Ich gehe hier weder auf die Entwicklung von J.s Philosophie von der „Psychologie der Weltanschauungen" über die „Geistige Situation" und die „Philosophie" zur vorliegenden Schrift ein, vermeide insbesondere Vergleiche zwischen den beiden letztgenannten Werken, noch auf sein Verhältnis zu den sonstigen Existenzphilosophen. Vgl. meine Besprechung der Schriften von A. Gehlen in Kantstudien 1934.

für die existenzphilosophische Logik sind. Beide Begriffe sind hier Surrogat tiefster Erfahrungen des modernen Menschen.

An dieser Stelle sei bemerkt, daß die bisher von theologischer Seite erfolgten Besprechungen [1]) von J.s „Philosophie" besonders deshalb verfehlt sind, weil sie nicht den Rechtsanspruch der Existenzphilosophie prüften, d. h. den Anspruch, Philosophie aus der geschichtlichen Situation zu sein. Die Beschreibungen [2]), die J. von den Zuständen, Leiden, Hoffnungen, Qualen und Sehnsüchten des modernen Menschen gibt, sind schon in ihrer Übereinstimmung mit den Schilderungen anderer zeitgenössischer Philosophen und der Dichter der Zeit [3]), vor allem aber in ihrer überraschenden und aufs Tiefste erschreckenden und angreifenden Richtigkeit von höchster Bedeutung für jeden Einzelnen und insbesondere für die praktische Theologie. Das völlige Fehlen der Scheu auszusprechen, wie man ist, und sei es auch nur aus Furcht vor dem Anderen oder aus Gebundenheit an überkommene Ideale und Pflichten, ist kennzeichnend für den Modernen. Dem entspricht der Zusammenbruch aller von außen einbrechenden Appelle, der die Ungebrochenheit der Existenz aus dem Ursprung ausmacht [4]).

Daß man nichts d i r e k t machen, wollen und sagen kann, ist eine der tiefsten Überzeugungen moderner Seelenführung und modernen persönlichen Lebens. Die neue Wirklichkeit beruht geradezu auf der Neuentdeckung der „nicht zweckhaft zu wollenden und nicht technisch zu dirigierenden Macht, die im Innersten des Menschseins Offenbarkeit und Verwandlung lautlos hervorbringt" [5]). „Wer nur aus Pflicht, nicht aus innerer Begeisterung zu uns kommt, den können wir nicht gebrauchen!" oder „ein echter Künstler schafft aus einem inneren Müssen, nicht aus dem bloßen Können oder Wollen", so heißt es. Auch

1) Nebe in Zw. d. Zeiten X und Reisner ebd. XI, Funk in Theol. Rdsch. V und Winkler in ZThK XIV.

2) Beispiele: vgl. Anm. 3 S. 35 und Anm. 1 S. 37, sowie J. S. 28, 38, 83 f. Auf J.s Studie über Max Weber, als einer Existenz in unserer Zeit, sei hingewiesen.

3) Man lese als ein Beispiel für viele Rilkes Gedicht „Todeserfahrung".

4) Wieder nur beispielhaft der Satz Stapels: „Selbstverständlich kann der Judenchrist Priester werden, aber wen schaudert es nicht, ihn am Altare zu sehen?"

5) Vgl. Krekel, Alg. Nederl. Tijdschrift voor Wijsbegeerte XXVIII/4.

das pädagogische Prinzip der Ablenkung (im Gegensatz zur direkten Bekämpfung der Sünde) gehört hierher [1]). Selbst das Wort der Liebe ist vergiftet durch den Verdacht, der alles direkte Reden trifft. Der Schwur, das Bekenntnis [2]), das Ehrenwort erscheinen entweder als fossile Reste oder in Verkennung ihres Wesens als Funktionen dauernder existentieller Einstellung. Wir wissen sehr wohl zu unterscheiden zwischen hohlem und echtem (lebenserfülltem, erfühltem) Bekenntnis, und die Verdächtigung unseres Bekenntnisses als unecht trifft uns immer mit einem gewissen Recht. Dem seinslosen Sollen und allem Reden aus bloßer Gesinnung ohne Sein begegnen wir mit Mißtrauen [3]).

Gerade die genannten Formen der Verpflichtung in ihrer materialen Intentionalität als Schwur auf, Bekenntnis zu, Gelübde zu ... zeigen auch das tiefe moderne Mißtrauen gegen das *Materiale*. Das Materiale ist das Andere, Erstarrte, Breite, nicht ein Stück meines Selbst, lebensvoll und tief. Wir wundern uns weniger darüber, daß sich einer gerade zu dem oder jenem bekennt, sondern darüber, daß er daraus ein Bekenntnis macht, und wir verzeihen leichter, daß einer die Treue zu Einem, das Bekenntnis zu Etwas bricht, als daß er überhaupt das Bekenntnis verläßt, treulos wird. Das tiefe Wissen um die Relativität (83) der Substanz ist durch die neueste geistige Wende gerade elementarisiert worden.

Philosophische Haltung als bis zum Entgegenkommen der grenzenlosen Weite unablässig wiederholte Infragestellung kann nur indirekt

---

1) Vgl. die Unterscheidung von Nachahmung und Nachfolge: 24.

2) „In den Symbolen (!) von Nietzsches Religion ist kein transzendenter Gehalt mehr, wenn man sie unmittelbar hinnimmt" (15, 8).

3) Es ist hier nicht darzulegen, wie sich von diesem Punkt aus das Verhältnis der Existenzphilosophie zum deutschen Idealismus bestimmt (vgl. bes. 113 f.). Der Moderne ist hellsichtig geworden für jede Verwischung der Grenze von Sein und Denken und von Sein und Sollen. Man stutzt unwillkürlich, wo J. offenbar die idealistische Gewöhnung durchgeht, z. B. wenn das existentielle Denken und die wahre Kommunikation ganz im Sinne der erreichten Harmonie und Ruhe der Synthese (40 f., 71 f.) beschrieben werden und wenn das Verhältnis von Vernunft und Existenz ohne einen Schatten polar gesehen wird (41), und glaubt ferner oft, die Grenze angeben zu können, wo J. die reine packende Beschreibung verläßt und zu spekulieren beginnt.

sprechen. Es ist nicht mehr die als Methode vorumgriffene Dialektik des Idealismus. Die verschiedensten Formen der jeweiligen Infragestellung sind denkbar: Aufbrechen des Gegensatzes, Schalwerden des Erreichten, Irrelevantwerden des Gegensatzes durch ein heterogenes Anderes, Veränderung der geschichtlichen Situation usw. Indirektes Sprechen ist geboten wegen der Unentschiedenheit der Wahrheit im Zeitdasein und durch das der Existenz vorlaufende Wissen um den Horizont, d. h. um das immer neue Überschreiten und Sich-Entziehen des Umgreifenden [1]) als der Möglichkeit [2]) der Existenz, bis zu dem leeren Punkte des Schwebens, wo der Mensch unwißbar er selbst wird. „Das für uns philosophisch Letzte sind Formen einer Haltung, sind Angaben eines Ziels, das selbst nur als Ziel gedacht wird." Wagnis, Entschluß, Entschiedenheit, Sprung und Überstieg (Transzendenz) sind solche Formen, die mit Heideggers Existentialien die Indifferenz des Inhalts [3]) aus dem immer neuen Zerbrochenwerdenmüssen teilen. Heißt aber Wagnis: Ich glaube an Gott den Vater, Entschluß: ich bekenne mich zu Jesus, Entschiedenheit: wir stehn im wahren Christentum, Sprung: Herr, sei mir Sünder gnädig, Überstieg: Ja, komm Herr Jesu! — so befinde ich mich nicht mehr im Hinblick auf unendliche Möglichkeiten sondern in der „barbarischen Fraglosigkeit", vor der „der Philosoph betend in die Knie zu brechen droht", unfähig geworden, aus eigenem Ursprung Gott zu suchen [4]). Es ist dann nicht mehr von Philosophieren sondern von Psychologisieren, Naturalisieren — und

1) Die Parallelität des aktiven und passiven Ausdrucks (vgl. Anm. 2 S. 48) ist bei J. gerade an den entscheidenden Punkten: „Scheitern" und „Entgegenkommen" charakteristisch unterscheidend von der Sprache des Christen.

2) Die positive Deutung des Existentials „Möglichkeit" ist paradigmatisch für unhintergehbare Unterschiede der konkreten Lebenserfahrung des Christen und des Modernen: Man ist leicht versucht, in unernstem Darüberdenken, hier des, der immer meint, der andere wüßte nicht längst um die eigenen Verfallsmöglichkeiten!, ein ästhetisches Genießen der bloßen Möglichkeit (vgl. Grisebach Heidegger gegenüber in Dtsch. Vierteljahrsschrift VIII 2) zu unterstellen.

3) „Tout dans le monde est profondément indifférent et tout dans le monde peut prendre une importance décisive". Gabriel Marcel in s. Rez. von J.s „Philosophie" in Recherches Philos. II (s. Anm. 5 S. 44).

4) 103 f. J. will nicht „durch Verabsolutierung in irgendeinem (!) begrenzenden Aspekt verarmen und darin in seinen Möglichkeiten gleichsam auslöschen": die Braut von Korinth!

Theologisieren die Rede: kurz, vom Umgehen mit Dingen [1]). Der eigentümlich philosophische Glaube, d. h. der echte Glaube der Existenz, spricht sich nicht in objektiver Bestimmtheit sondern in der „zuletzt indirekten Mitteilung des gesamten philosophischen Werkes" und zwar „um so stärker, je reiner formal" (105 f.) aus. Die wesentliche Offenheit für die Erfüllung durch das Entgegenkommende ist Kennzeichen des Philosophen [2]). Philosophie ist wieder nicht mehr absolutes Sichselbstdenken sondern ein Sichselbstthervorbringen. In umfassendem Sinne erscheint die traditionelle Form des akademischen Gesprächs als leer und unsinnig. Lehren hat den neuen Sinn von Haltunggeben oder vielmehr: Anlaß-zu-Haltung-Geben im Gegensatz zu Erfüllung [3]). Der Angesprochene muß von sich aus hervorbringen, was ihm nur indirekt gesagt werden kann. Der wissenssoziologische Prozeß: als Einzelner sich im inneren Handeln vor seiner inneren Transzendenz hervorbringen — die zur Eigensucht verabsolutierte Vereinzelung zur Kommunikation überwinden — in Unterscheidung vom Anderen in bleibender Kommunikation der Diskretion zum Selbstsein durchbrechen — ist von konstituierender Bedeutung für die Existenzphilosophie.

Durch die beiden Grundbegriffe „direkt" und „material" ist die Denkweise gekennzeichnet, der die obengenannten Einwände gegen die Existenzphilosophie entspringen, insbesondere auch die von theologi-

1) 9. Vgl. die selbstverständlich aus dem Christentum übernommene Rede, die Existenzphilosophie „frage nicht nach den Dingen der Welt" (78, 82, 90 f., 96). — Das Verschwinden der materialen ethischen Situation (und des Wissens um sie) wie Diebstahl, Unkeuschheit, Gottlosigkeit gegenüber einem Formalismus (vermeintlich des höchsten Gebotes) kennzeichnet die gegenwärtige ethische und ethikwissenschaftliche Lage. Die Schuld des Kampfes gegen den Substantialismus, den man nur noch als Massivismus zu begreifen vermag, zugunsten des Funktionalismus seit der Reformation an der gegenwärtigen weltanschaulichen Situation, deren Ausdruck die Existenzphilosophie ist, ist offenbar.

2) Es sei an dieser Stelle gewarnt, das existenzphilosophische Argument des Ungenügens (13, 15, 24 u. ö.) und des Postulates (41, 68) gegen die Existenzphilosophie zu verwenden, denn allein in der Ungebrochenheit der Existenz hat es Kraft.

3) 110 (Matth. 28, 19 f.!). Vgl. J. (6, 24) Kierkegaard und Nietzsche gegenüber. Ich darf den christlichen Gegensatz zu diesem Inbegriff idealistischer Pädagogik in den Schriften M. v. Tilings bezeichnen.

scher Seite vorgebrachten. Die Existenzphilosophie erscheint hier als ein System, zu dem Stellung zu nehmen ist, besonders hinsichtlich seiner Stellung zu der Theologie und seiner Bedeutung und Auswirkung für sie. Die überraschenden Analogien der Ausdrucksweise [1]) — wenn es auch nicht gerade nötig gewesen wäre, Heideggers Begriff „Überstieg" und Jaspers' „Transparenz" theologisch zu deuten —, lassen nur die Deutungen zu: verkappter wenn auch inkonsequenter Bundesgenosse oder getarnter Gegner (Matth. 24, 24), und die entsprechenden Einstellungen: Relativierung [2]) und partielle Zustimmung bzw. Ablehnung [3]). Wem allerdings die Existenzphilosophie einen Spiegel seiner selbst vorgehalten hat, wer in einer allen literatenhaften Ausdruck übersteigenden Weise erschrocken ist über die Sicherheit des Wissens J.' um die „Wirklichkeit vieler" [4]), um meine Wirklichkeit in dem abgründigen Sinne des Selbstseins, vor allem konkret um meine kranke Liebe, Treue und Wahrhaftigkeit, der wird sich verpflichtet fühlen, die radikalen Warnungen J.s gegen das Rezensieren ernstzunehmen [5]) und auf die hinter der theologischen Existenz den eigentlichen Vergleichspunkt zu dem von der Existenzphilosophie Beschriebenen bildende christliche Existenz zurückzugehen.

Die neue Redeweise ist nicht der modische Aristokratismus, mit dem sich die Ersatzreligionen unter Hinweis auf die Unerfaßbarkeit des Numinosen durch den Nichtmysten dagegen wehren, daß man ihre hohen Worte nüchtern auf ihren Gehalt beklopft, nicht die propagandistisch unbedingt zweckmäßige Ablehnung jeder Kritik, der nicht eine umfassende Anhängerschaft vorhergeht, nicht dynamischer Subjektivismus oder eine raffinierte Begründung für all Dieses, sondern in ihr wird in einem Rückgriff auf die Maieutik jeder Herantretende gezwun-

1) Vgl. nur 64 f. Andererseits ist es nach der Lektüre von J.s Schrift wahrhaft erstaunlich, etwa Tillichs „Religionsphilosophie" zu lesen (z. B. S. 784).

2) „Die Gefahr verwechselt zu werden" (18).

3) So die erwähnte Rez. von Winkler. Von katholischer Seite: Delp S. J., Tragische Existenz (betr. Heidegger).

4) Existentielles Verstehen ist „in eins das Verstehen und das Sein des Anderen" (38).

5) Vgl. vor allem die das Wichtigste zum „Verhältnis" von Existenzphilosophie und Christentum aussprechende ausführliche Rezension von Marcel l. c. bes. 348.

gen, sich zu stellen und nicht in die Sphäre brutaler Daseinsbehauptung, irrelevanter Bewußtheit oder des absoluten Geistes auszuweichen: dies ist trotz aller peinlichen Karikierung dieser Gegner der wichtige Inhalt der existenzphilosophischen Redeweise. Und der moderne Mensch weiß sehr genau, was das alles heißt.

Es steht außer Zweifel, daß die Trostlosigkeit der philosophisch-weltanschaulichen Auseinandersetzung heute darin liegt, daß nach dem Verlust der Substanz die Menschen, aufeinander angewiesen, gerade nicht mehr miteinander sprechen konnten. Von der Tiefe, mit der die Aporien des Gesprächs in persönlichster Form — J. spricht dabei immer von der Liebe (85 f.) — heute allgemein empfunden wird, gibt sich die Theologie oft nicht genügend Rechenschaft. Die Formen und Abgründe des Mißverstehens insbesondere werden umfassend erfahren; Erfahrungen, die für Homiletik und Katechetik von Bedeutung sind. Schon die äußerlichsten Schwierigkeiten, das Fehlen eines gemeinsamen Vokabulars und einer gemeinsamen Syntax führen in die Problematik des Indirekten im existentiellen Denken. Darüber hinaus möchte ich noch auf die der Existenzphilosophie und ihren Gegnern gegenüber besonders akute Schwierigkeit hinweisen: den von Grund auf vergiftenden, unüberwindlichen vorgängigen Verdacht.

Auf die verfälschende vorgängige Verdächtigung, die der Fassung der Begriffe material, Ruhe usw. bei J. zugrunde liegt, braucht nicht eingegangen zu werden, ebensowenig auf die Gefahr der Systematisierung der Systemfeindlichkeit, der Dogmatisierung des Antidogmatismus [1]), der Verabsolutierung des Indirekten. Soll man sich ernstlich mit J.s Vorstellungen und Behauptungen über den „intoleranten Kirchenglauben" [2]) befassen? Warum spricht er über das, was er nur vom Hörensagen kennt (105)? Die Frage, ob J.s aus dem Vokabular des dogmenlosen Freidenkertums entnommene Verdächtigungen dem

1) Feststellungen wie die: „Niemand weiß, wohin es mit der Menschheit geht", „Alle Seemarken im Meere der Reflektion sind dialektisch", „Jedes gewaltsame Anhalten der Reflexion ist unwahr" — sind nicht Schlüsse, sondern Dogmen im schlechten populären Sinne.

2) Sätze wie die: „Die direkte Forderung: sei frei! kann tötend sein, es sei denn vielleicht, daß es ein Priester tut, der die Gnadenmittel seiner (!) Kirche bereit hält, um im Äußersten doch helfen zu können", finden sich bei J. nicht selten.

„Ernst des Selbstdenkens, das darin gewesen ist, oder dem Intellekt des Darüberdenkens" entspringen, erübrigt sich angesichts des Ernstes des Gegenstandes. Die Frage aber, ob zwischen Christ und Nichtchrist, hauptsächlich: Nichtmehr-Christ, überhaupt noch, auch nur im persönlichsten Ich-Du-Verstehen der vergiftende tiefe Verdacht weichen kann: der in die intellektuelle Redlichkeit des Christen und der in die ethisch-existentielle des Nicht-Christen — ist von quälender Aktualität.

J. gegenüber erfährt der Christ wieder die erschütternde Tatsache des Ernstes und Tiefsinns außerhalb des Christentums, ja (wer sich nicht durch das eben Gesagte täuschen läßt) im Gegensatz zum Christentum. Wer nach der neuen Schrift J.s erkannt hat, daß bisher überhaupt kein „Gespräch" eines Christen mit J. stattgefunden hat — vermutlich vor allem nicht mit J. als Menschen — der wird sich fragen, ob die Lehre von der Kommunikation, die die existenzphilosophische Logik gibt, eine Aussicht dazu eröffnet. Wer diese Frage mit dem Hinweis darauf zu verneinen wagt, daß die uns allen bekannte Formalisierung der Wahrheit zur Wahrhaftigkeit [1]) und des Glaubens zur Gläubigkeit [2]) bei J. bereits das wesentlich Unchristliche an ihm beweise, der hätte im doppelten Sinne jede Kommunikationsmöglichkeit

---

1) Die Wahrheit ist nur werdend, nicht bestehend, kommunikativ, nicht dogmatisch. Die Benutzung der als endgültig behaupteten Wahrheit bricht faktisch die Kommunikation ab, damit setzt die Unwahrhaftigkeit ein, die Selbstzufriedenheit, der Fanatismus (vgl. Anm. 1 S. 38). Die Wahrheit hat in jeder Weise des Umgreifenden und der Kommunikation einen eigentümlichen Sinn. Allen Wahrheitsformen liegt das Wesen in Mitteilbarkeit, Tiefe, Echtheit und Redlichkeit zugrunde. Auf die damit gegebene Verdrängung der substantiellen Kategorien wahr — falsch, durch die funktionellen („Philos." III 84): lebendig, stark, tief hat Barth (Strauch, K. Barth 11) hingewiesen: Das Christentum wird in der aktuellen Breite nicht bekämpft, weil es falsch, sondern weil es „unwahr, selbst nicht geglaubt" (41) — oder artfremd ist. In der Lehre von der „kommunikativen Wahrheit" laufen in breitem Strom alle maßgeblichen modernen Denkformen (83) zusammen.

2) Vgl. Pipers Unterscheidung von Glaubenden und Gläubigen (Grdl. der evang. Ethik 8). Der Titel meines Berichtes lautet absichtlich „und das neue Glauben" — von einem Glaubensinhalt ist natürlich keine Rede. Die gleiche Formalisierung liegt vor, wenn gesagt wird, es wäre in Deutschland noch nie so tief geglaubt worden wie heute, als Beweis der positiven Christlichkeit der Situation.

abgebrochen, indem er diese Antwort in barbarischer Direktheit gibt und zugleich sich aus der Philosophie in die Theologie zurückzieht — sofern man diese Scheidung nicht in der konkreten Existenz irrelevant findet.

Nicht jedes Sprechen als Christ verwechselt das Humane mit dem Christlichen [1]). Dieses Verwechseln und das Sprechen aus dem christlichen Leben (Natur und Gnade) auseinanderzuhalten und von dem eigenen So-tun-als-wäre-man-gar-nicht-getauft abzusetzen, vermag der Existenzphilosoph — auch hier mit aktueller Parallele zu politischen Verhältnissen — allerdings nur aus dem Ursprung und der Kommunikation mit der existentiellen Leidenschaft des konkreten Christseins, da ihm mit etwas Anderem zu kommunizieren nicht offen steht. Diese Kommunikation ist eine eigentümlich leere, ein bloßes „Verhältnis zu . . ." (24) oder „Betroffensein von . . ." (102), denn „ich bin ja nicht, was ich verstehe", es ist gleichsam ein bloßes Sichten des Anderen in Raum und Zeit. Formen dieser minimalen Kommunikation sind m. E. nicht Gespräch sondern Sichstoßen, Aneinandervorbeigleiten, Übersehen, schließlich auch Zusammenbrechen im Nichtmehr-Aushalten der wortlosen Spannung. J. hat z. B. die Existenzphilosophie als notwendig zwischen Gottlosigkeit [2]) und Offenbarungsglauben in wechselseitiger Betroffenheit stehend gezeichnet. Es wäre die Aufgabe, den Christen angesichts der Existenzphilosophie, verstanden als tiefster Ausdruck der modernen Weltanschauung, zu zeichnen.

Des Christen Stellung scheint mir — unvermeidlich wird hier persönlich gesprochen — gekennzeichnet durch die Gebrochenheit, in die er durch die von der Existenzphilosophie so erschütternd beschriebene Unaufrichtigkeit geführt wird. Wenn J. von dem Hohlwerden des direkt gesprochenen Wortes, dem Verfallen des material Ausgesagten spricht,

---

1) 108. Gewarnt sei davor, die Gleichung Glaube : Wissen = Existenz : Vernunft aufzustellen.

2) Ich möchte an dieser Stelle wagen zu bestreiten, daß J. von wirklicher Gottlosigkeit „betroffen" ist. Die Idee des Gratwegs des Existierenden zwischen Gottlosigkeit und Offenbarungsreligion ist eine rein spekulative Systematisierung des historischen Ausgangspunktes von Kierkegaard und Nietzsche. Vollzögen sich Geschichte und Existenz in solchen Gratwanderungen, so wäre ihnen der wahre Ernst genommen.

so trifft er damit in besonderer Weise die Erfahrungen, die der moderne Christ mit dem Beten macht [1]). Das Abmühen um das zum inneren Handeln-werden-lassen der Taufgnade, um die Aufnahme des sonntäglichen Credo in die Leidenschaft der Existenz, davon konnte der Christ sagen, längst ehe von Kierkegaard und von philosophischem Glauben die Rede war. Aber seine Unaufrichtigkeit erfährt der Christ gerade nicht im Auf-sich-selber-zukommen, er durchbricht sie nicht, um sich selbst geschenkt und zu sich selbst befreit zu werden [2]), sondern gegenüber der beschlossenen Wahrheit, die vor ihm steht und in ihrer ganzen inhaltlichen Bestimmtheit [3]) fordert, in seine Existenz einzugehen. Der Christ lebt das qualvolle Erschrecken der Existenz vor diesem Appell, der wiederum nicht von der Wahrheit als Wahrheit sondern von ihr als dieser Wahrheit ausgeht, und die Unübertönbarkeit der Stimme seines Selbst wird ihm da deutlich, wo ihm gerade nicht Er-selbst geschenkt wird. Der Existenzphilosoph meint, wo er dogmatische Wahrheit sagt, die christliche, und richtet daher seine ganze Energie darauf, die Unredlichkeit gerade dieser Situation darzutun. Er ist siegesgewiß, denn der moderne Geist hat die Christen schon auf weite Strecken der Leerheit und Unwirklichkeit (im Sein für uns!) des Ge-

1) „Das Operieren mit den alten Worten kann als bloßer Schleier erscheinen, das leidenschaftliche Beschwören dieser Worte und Lehren, wahrhaftig und gut gemeint, scheint ohne eigentliche Wirkung, ein ohnmächtiger Ruf zu bleiben" (5): offensichtlich eine Charakteristik der heutigen Predigt. Im Negativen ist sie mit ernsten Büchern wie Reventlows „Wo ist Gott?" einig, dessen positive Tendenzen allerdings in für weite Kreise charakteristischer Bestimmtheit abgelehnt werden (88 f.).

2) 12, 77. Bezeichnenderweise (vgl. Anm. 1 S. 42) auch aktiv ausgedrückt: „sich selbst hervortreiben" (36). Vgl. auch die Begriffe „Wiedergewonnen werden", „Wiederherstellung unserer selbst" und den Doppelsinn des Wortes „Vollendung" (z. B. 33). Selbstverständlich ist der triumphale Klang des Wortes „Selbstsein" (Ursprung: der virtualistische Idealismus — s. Anm. 2 S. 34 — besonders Baader) seit Nietzsche Ausdruck des tiefsten Gegensatzes zum Christentum (2. Kor. 10, 12 f., 1. Kor. 11, 31; auch Lk. 15, 17).

3) Der Gegensatz des Satzes: „Ich glaube nur dadurch, daß ich zweifle, ob ich glaube" (85, vgl. Anm. 2 S. 50) zu Mk. 9, 24 ist der Gegensatz einer Aussage über den Glauben und eines Gebetes um Glauben. „Der Gottlose kann (als) gläubig und der Glaubende (!) als ungläubig erscheinen" (16) aus existentieller Unentschiedenheit und — aus dem Wissen vom kommenden Gericht.

glaubten überführt [1]). Beruht unser Glaube tatsächlich auf dem Vertrauen, der Hingabe, auf Tiefe und Ernst und existentieller Leidenschaft und nicht auf einem wirklichen und wahren materialen Sein, so ist die Form des Indirekten und Formalen und die bleibende Offenheit für die neue Wirklichkeit (5) tatsächlich der Weg ihn zu erhalten. Glauben wir aber nichts als den dreieinigen Gott (alles andere ist putare und nicht credere) und ist direkte materiale Wahrheit nur das heilige Wort der Schrift und der Kirche (alle andere Wahrheit ist Chiffre oder vorläufig oder unvollständig oder . . .) und sind wir aber zugleich gezeichnet durch die Beschreibung der Existenzphilosophie, so bleibt uns nichts anderes übrig, als uns als Verräter verhöhnen zu lassen und Gott zu bitten, daß er uns seine Wahrheit, wenn es möglich ist, existentiell schenken möchte.

Dies ist geradezu die eigentümlich christlich materiale Wendung des von J. am Schluß so schön Ausgesprochenen: „Gegen Einwände kann Philosophie sich logisch nur in den seltenen Fällen wehren, wo der Inhalt des Gesagten einer zwingend allgemeingültigen Feststellung ohne mitgebrachte Substanz fähig ist. Sonst kann Philosophie immer nur positiv verfahren: sie spricht und gibt sich kund in der Entfaltung." Diese Einsicht könnte das Niveau des gegenwärtigen weltanschaulich-religiösen Kampfes heben.

Es ist wohl kein bloß dialektisches Gerede, zu fragen, ob nicht die Direktheit, mit der J. die inhaltliche Indifferenz des philosophischen Glaubens betont, an dem Faktum des Daseins (31) scheitert, daß es etwas gibt, was sich nicht indirekt und formal glauben läßt [2]). (Dies ist keine bloß die Begriffe „indirekt" und „formal" ihrerseits wieder indirekt und formal nehmende Ergänzung der Existenzphilosophie sondern deren inhaltliche Grenze überhaupt.) Spreche ich nämlich zum Anderen (oder denke ich bei mir) indirekt: „Meine (Deine) Schuld, wer wird sie sühnen"? [3]) oder sage ich: „Jesus Christus ist nicht der,

1) Bei den Lehren vom Fegfeuer und den Engeln „beschleicht uns jene Fremdheit", die J. angesichts Kierkegaards Sprung ins Christentum überkommt.

2) Von Kierkegaards Kampf gegen die dogmatische Wahrheit sagt Peterson (Was ist Theologie?, 13): „Gerade indem er existentiell die Wahrheit sein will, entzieht er sich dem Gehorsam gegen die Wahrheit."

3) Die Behauptung, ich verlöre mich, wenn ich mich zum Objekt mache (47),

der 33 Jahr im Fleisch gehorsam war, sondern eine Form der Menschwerdung Gottes" — „die Erscheinung einer höheren Ebene in der Gestalt der niederen, ohne die die Gestalt der niederen Ebene nichts als sie selbst (!) wäre" (76) — so entmächtige ich gerade die Wirklichkeit.

Daß man aber behaupten kann, das Ausgehen von der Taufe und dem Bekenntnis der Gemeinde sei ein Sprung aus dem Humanen ins Offenbarungsmäßige (d. h. ein Flüchten zu himmlischen Argumenten, wo die irdischen versagen), ist Ausdruck einer tiefen Schuld der Christen gegen ihre Zeitgenossen.

Die Behauptung J.s, nur in der indirekten formalen Kommunikation und im Scheitern zur unendlichen Weite werde der Mensch für das Entgegenkommende geöffnet, ähnelt so einer theologischen Lehre, daß man kaum überrascht ist, in diesem Zusammenhang „Chiffre" als vestigium dei interpretiert zu sehen [1]). Die tief im Modernen wurzelnde pantomorphe oder physiognomistische Auffassung und Erfahrung der Welt, die die gegenwärtig für den Christen so peinlichen Verwechselungen von direkter und indirekter Offenbarung begründet, ist einer der Punkte, wo sich am ehesten an der Wurzel der Existenzphilosophie, der Beschreibung der konkreten und wirklich-mächtigen Situation, ein Einwand machen läßt. Es gibt nämlich Situationen, die direkt und inhaltlich, von höherer existentieller Relevanz sind als andere. Die Ausgezeichnetheit des Todes, meines und des Nächsten, schon der Leiche ist allgemein bewußt. An diese extremste Situation mit allgemein verbindlichem Anspruch auf existentielle Erfassung schließen sich eine Reihe anderer an, die uns besonders im Verfehlen, gleichsam — im Gegensatz zu J.s „transparent" — pastos begegnen. Ich höre den Ruf des Nächsten: Komm herüber und hilf mir! und vernehme ihn nicht, geschweige denn folge ihm. Das Gewissen schreit in der Versuchung und ich übertöne es. Die Stunde des Gebetes [2]) und des Opfers bleibt

---

trifft die christliche Kontemplation. Das Sich-Zwingen zur Gewissenserforschung fängt gerade mit einer Selbstobjektivierung an. Dostojewskis Novelle „Die Sanfte" ist die Beschreibung einer christlichen Beicht.

1) 110. Das Faktische ist Kierkegaard nicht etwas, von dem loszukommen, sondern das zu durchdringen ist, bis Gott selber die Erklärung gibt" (21): vgl. Gen. 40, 8.

2) Nur aus dem vermutenden Darüberdenken kann das existentielle Denken

hohl [1]). Ja, es gibt sogar Situationen, die nicht mehr Chiffre sind, die gleichsam von nackter Wirklichkeit sind: die Schuld (man denke an Beschreibungen der „situation morte" in der französischen Romanliteratur). Es gibt Worte, die nicht mehr formal sind: Du bist der Mann! [2]) Alle diese Situationen werden zweifellos von der Existenzphilosophie in ihrer Relevanz und in ihrer die Absetzung von Existenz und Dasein furchtbar nivellierenden Kraft unterschätzt. Aber diese Unterschätzung ist nicht zufällig: es ist ja unvermeidlich, daß in der unpersönlichen direkten Form des vorstehend Ausgesagten, so unausweichlich auch dieses deiktische Fragen der einzig gangbare Weg zu sein scheint, J. gerade wieder die ihm mit den Zeitgenossen so überaus verdächtige letzte Untiefe in paradoxer Abgründigkeit, materialer Verhärtung oder aller Weite vorgängiger Sicherung entgegentritt. Daß der Christ durch die Taufe schon der letzten, sich überschlagenden Verzweiflung [3]) und der sich erst in ihr eröffnenden Weite des wahren Selbstseins entzogen ist, macht das tiefste Mißtrauen des Modernen gegen das Christentum aus: „Philosophie, die echt ist, müßte der neuen Wirklichkeit gewachsen sein, selbst in ihr stehen." Das Christentum hat sich aber in der un-

---

dem Gebet verglichen werden. „Es ist aber zugleich weniger als das Gebet, weil ohne bestimmte Antwort einer persönlichen Gottheit" — ein für die mythologische Betrachtungsweise typischer Ausdruck — „und mehr als Gebet, weil das horizontlose Innesein aller Möglichkeiten des Umgreifenden und ihrer jeweils geschichtlich unbedingten Erfüllung in eigener Existenz" (103).

1) Materiale Situationen des Christen zählt z. B. 2. Kor. 6, 4—10 auf. Ich verweise auf das Büchlein von P. Lippert, Abenteuer, 1934.

2) Es wäre falsch zu sagen: hier bricht das „kommunikationslose Sein, aus dem wir vielleicht (!) schon in grenzenlosem Kommunikationswillen leben" (74), in der Kommunikation durch. Nathans Stimme ist — unchiffriert — Gottes Stimme (Mt. 22, 37 und 39).

3) Es ist übrigens ein rein spekulativer Gedanke ohne existentiellen Hintergrund, der bei J. öfters vorkommt (9 ff.), daß das Durchführen im Scheitern, Stranden, Aufheben allein der echte Weg sei. Das konkrete Leben des Christen mit der Sünde kennt diese harmonische Vorstellung nicht, hier ist keineswegs „jedes gewaltsame Anhalten der Reflexion unwahr" (12). Der Christ weiß und erkennt, daß die tiefen Beschreibungen der Existenzphilosophie vom Stranden gerade nicht mit dem echten Erfahren der Grenze des Menschen in Sünde und Tod verwechselt werden dürfen. Die Verwechselung der existentiellen Situationen selbst mit der Glaubenserfahrung wird der tiefste Widerstand gegen das Metanoeite sein.

geheuerlichsten, nur aus einem objektiven Weichen der Taufgnade erklärlichen Weise in tiefen und ernsten Menschen als nicht der neuen Wirklichkeit (der Christ begreife sie als solche!) gewachsen erwiesen: nicht Gott vielleicht, aber Christus ist tot — im Jahre 33 oder 1789 gestorben. Das Sichselbstgeschenktwerden hat sich in ungeahnter Tiefe als Möglichkeit der Überwindung der Verruchtheit des Daseins erwiesen. Als „großartige Vergangenheit" steht das Christentum nicht in der Wirklichkeit, deren radikale Neuheit aus der Tiefe der Erfahrung die Sprache im umfassenden Sinne ändert und deren Ausdruck die Existenzphilosophie als die Eschatologie [1]) des Modernen ist.

Kleine Ordnungslehre.

Von Dr. Erwin Reisner in Wien.

Ordnung herrscht, wo jedes Ding und jedes Wesen im Raum wie in der Zeit den ihm angemessenen Platz einnimmt, wo jedes von jedem Distanz hält und die ihm gesteckten Grenzen wahrt. Das ist aber freilich nur eine negative Definition von Ordnung; denn ordnen im vollen Sinn, ordnen im Blick auf das Ganze des Geordneten heißt ja nicht bloß scheiden und trennen, sondern ebenso verbinden und in Beziehung setzen. Der Ordner schlechthin ist Gott, der Schöpfer, und der lebendige Ordnungsakt schlechthin, durch den alles in einem voneinander geschieden und miteinander verbunden wird, der Schöpfungsakt. Gott scheidet das Licht von der Finsternis, den Himmel von der Erde, das Wasser über der Feste von dem Wasser unter der Feste, aber er scheidet so, daß gerade durch die Scheidung und mit ihr aus seinen Händen der in allen Teilen harmonisch zusammenhängende Kosmos hervorgeht. Er formt den Menschen aus einem Erdenkloß, also aus einer amorphen, innerlich zusammenhanglosen Masse, in der Atom neben Atom liegt, und er haucht dieser selben Masse seinen Odem ein, der aus ihr erst ein Geschöpf, ein Wesen, ein Lebendiges macht.

---

1) 26, 47: „die letzten Gründe und Ursprünge des Menschseins". „Wir stehen wieder vor dem Ursprung" (94).

Die Urordnung des Schöpfers ist solcher Art, daß der dem Geschöpf zugeteilte Ort, der Raum, der es begrenzt und beschränkt, doch auch der ihm von Gott eingeräumte Ort, also ein Gnadengeschenk Gottes ist. Und indem das Geschöpf seinen Platz ausfüllt, sich so von Gott beschenken läßt, räumt es gleichzeitig von sich aus Gott und den Mitgeschöpfen die ihnen gebührenden Plätze ein. Sein dankbares Nehmen ist immer auch schon ein Geben, und darum ist die Ordnung aller Ordnungen, die Ordnung an sich *Ordnung der Liebe*, nämlich die Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen, von Rede und Antwort. Im vollendeten Rhythmus der Liebe besteht zwischen Schlag und Gegenschlag das Verhältnis nicht der Aufhebung, sondern der Erfüllung. Die Liebe ist, das dürfen wir sagen, ohne damit unbefugterweise in uns verschlossene Regionen einzudringen, der *Pulsschlag des Paradieses*. Wo das Gesetz der Liebe gilt, dort herrscht vollendete Ordnung, und zwar sowohl dem Raum wie auch der Zeit nach, dort bedeutet im Raum sein ein Gegenüber und in der Zeit sein ein Gleichzeitiges haben, dort gibt es nicht den leeren Raum und die leere Zeit, die beide, was immer in ihnen ist, ins Nichts reißen, die an die Stelle des Gegenüber den Abgrund und an die Stelle des Gleichzeitigen die Vergänglichkeit setzen.

Gestört wird die Ordnung, wenn ein Ding in den Bereich eines anderen einbricht und so auch den Platz, der ihm nicht gebührt, beansprucht, wenn es die vom Schöpfer verordneten Abstände nicht einhält und zu vermischen sucht, was nach dem Willen Gottes unvermischt bleiben soll. Durch eine solche Störung der Ordnung wird die ursprüngliche Einheit des Bezogenseins und Geschiedenseins, des Gebens und Nehmens zerbrochen. Die Konsonanz von Geben und Nehmen verwandelt sich in die Dissonanz von *Gewinnen* und *Verlieren*. Wer aus Liebe gibt und nimmt, der nimmt, indem er gibt, und gibt indem er nimmt; wer aber gewinnt, der nimmt ohne zu geben oder doch wenigstens ohne geben zu wollen. Sein Geben ist ein Geben-Müssen, und das heißt eben ein Verlieren. Er gewinnt sich als den, der lebt und verliert sich als den, der stirbt. Zwischen Nehmen und Geben unterscheiden bedeutet ja zwischen Gut und Böse unterscheiden; denn das Genommene oder Gewonnene ist das Gute, der Mangel aber, den das Geben oder Verlieren bedingt, das Böse. Das Geschöpf, das seinem Schöpfer gleich werden

will, das die Ordnung stört, seine Grenzen überschreitet und sich anzueignen sucht, was ihm nicht gebührt, ist also auch schon das zwischen Gut und Böse unterscheidende, das gefallene Geschöpf. Gewiß entspricht auch diesem Geschöpf eine Ordnung, aber eine Ordnung anderer Art als jene des Anfangs. Jetzt erst wird die Ordnung zum Gesetz, zum harten Rhythmus, zum Pendelschlag. Wir haben eben bildlicherweise vom Pulsschlag des Paradieses gesprochen. Der Pulsschlag ist ein Lebendiges, der Zusammenklang des füreinander Geschaffenen. Der Pendelschlag aber ergibt sich aus dem Gegeneinander feindlicher Kräfte, von welchen die eine die andere ausschließt, aus dem Gegeneinander von Gewinn und Verlust.

Die Welt, wie sie Gott geschaffen hatte, war einfach gut. Der Mensch aber begann in diese gute und harmonische Welt gleichsam hineinzuticken: Gut-Böse, Gut-Böse, Gut-Böse. Und als Antwort darauf tickte es an ihn zurück: Leben-Tod, Leben-Tod, Leben-Tod. Der Tod ist die Leerstelle, die sich dort auftut, wohin sich das Geschöpf empfangend verschenken sollte, und wohin es sich nun, da es auf den Gewinn aus ist, nur noch verlieren kann, der Abgrund, der sich öffnet, wo einst Gott war und wo die erblindeten Augen jetzt nur das Nichts finden. Wie dem Pulsschlag des Paradieses der offenbare, so entspricht dem Pendelschlag der gefallenen Schöpfung der verborgene Gott, der Gott des Gesetzes, der straft und richtet, der nimmt, der tötet, ohne dafür zu schenken, der Gott des Zornes, der jeden Gewinn am Gewinner rächt. Aber dieses außerparadiesische, dieses gesetzliche, strafende und rächende Handeln ist eben das fremde Werk Gottes, ein Werk, das mit Gott, so wie er wirklich und an sich selbst ist, nichts zu schaffen hat. Daher sind auch die Ordnungen, in denen sich dieses fremde Werk auswirkt, die Ordnungen des Gesetzes also, nur sehr bedingterweise noch Ordnungen Gottes, ordinationes Dei zu nennen. Sie sind von Gott, sofern wir in ihnen trotz allem noch immer unser Leben haben, d. h. sofern sie sich von der Urordnung des Paradieses herleiten, sie sind aber nicht von Gott, sofern in ihnen das Schwert regiert, der Tod seine Herrschaft aufgerichtet hat.

Verläßt das Geschöpf den ihm zugeordneten Platz, respektiert es nicht den gesetzten Abstand und sucht es Gott gleich zu werden, so kommt es damit in Wahrheit nicht nur dem Schöpfer nicht näher, sondern verläßt und verliert sogar sich selbst; denn seine Existenz haftet

an dem Ort, auf den es gestellt wurde. Nur dort und nirgends sonst kann es das sein, was es ist. Sein Ort gehört unabtrennbar zu seinem Wesen. Verläßt es ihn, so nimmt es ab, so wird es weniger, und darum gebührt ihm jetzt in seinem veränderten Sein auch nicht mehr der Platz, den es ursprünglich innehatte. Der Ordnungsruf, der das Geschöpf nach vollzogener Übertretung auf seinen Platz zurückweist, lautet demgemäß nicht mehr: Zurück ins Paradies! sondern: Hinaus aus dem Paradies! Dadurch eben unterscheidet sich die Ordnung nach dem Fall von der Ordnung vor dem Fall, daß jene die Ordnung des Menschen ist, der durch seinen Übergriff die Beziehung zu Gott vernichtet hat und nun beziehungslos, von Gott geschieden auf seinem Platz steht. Auf jedes unbefugte Sich-zu-nahe-kommen folgt unausweichlich die Entfremdung. Das ist eine Tatsache, die wir immer wieder auch im alltäglichen Leben bemerken. Lieben heißt ja gar nicht mit dem Geliebten in Eines verschmelzen — so versteht es nur die Unersättlichkeit, die grundsätzliche Nicht-Liebe des Sünders —, sondern im Gegenüber den Abstand wahren, dem Geliebten seinen Platz schenken, indem man sich gleichzeitig von ihm den eigenen schenken läßt.

Ob aber der Mensch im Paradiese lebt oder daraus verstoßen ist, der Ruf Gottes bleibt immer der gleiche. Gott ruft den Sünder zur Ordnung, nicht weil er ihn verdammen oder in den Tod schicken, sondern weil er ihn bei sich haben will, also dort, wo er ihn zuerst hingestellt hatte. Gottes Ruf bleibt immer und unter allen Verhältnissen ein Liebesruf. Geh auf deinen Platz zurück! das heißt: Komm zu mir zurück! Aber der Mensch versteht diesen Ruf nicht mehr, kann ihn nicht mehr verstehen, weil er nicht dort steht, wo er stehen sollte und wo er allein die Stimme Gottes deutlich vernehmen könnte. Der Liebesruf wird ihm zum Verdammungsruf, zum Urteilsspruch, das „Her zu mir!" zu einem „Fort von mir!" Die göttliche Forderung stellt sich dar als der harte Befehl, sich unter das Gesetz zu stellen, sich dem Rhythmus des Gewinnens und Verlierens, den Ordnungen der außerparadiesischen Wirklichkeit, die nur scheiden und nicht verbinden, einzufügen. Der gefallene Mensch findet seinen Platz nicht mehr, ja er kann ihn nicht einmal mehr finden wollen; denn aus seiner verkehrten Natur heraus versteht er das Bei-Gott-sein als Verschmelzung, als Einswerden mit Gott und das Einhalten des gebotenen Abstandes als

Ferne von Gott. Und selbst wenn er sich dem Gesetz unterwirft, vermag er dieses doch nicht zu erfüllen, weil er der Liebe nicht gewahr wird, die sich hinter ihm verbirgt, weil er nicht merkt und nicht weiß, daß er ein Empfangender und Beschenkter ist, gerade indem er auf seine übersteigerten Ansprüche verzichtet. Sein gesetzlich erlaubtes Nehmen bleibt doch ein Nehmen, das nicht gleichzeitig gibt, also ein Gewinnen, und demgemäß sein gesetzlich gefordertes Geben, ein Geben, das nicht gleichzeitig nimmt, also ein Verlieren.

„Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Same und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht." Damit setzt Gott, und zwar nicht mehr der offenbare liebende, sondern schon der verborgene zornige Gott der nachsintflutlichen Menschheit ihre Ordnung, die bestehen bleiben soll bis ans Ende der Welt. Der sogenannte noachitische Bund ist die Ordnung, die auf das Chaos, auf die Unordnung der „Engelehen" und auf die sich daran anschließende Sintflut notwendig folgt, eine Ordnung nicht für gute Menschen, sondern für den Menschen, dessen Dichten böse ist von Jugend auf. In den Engelehen hatte der Mensch die Schranken, die ihn vom Göttlichen und Himmlischen trennen sollten, zu durchbrechen versucht, das Nichtzuvermischende vermischt, also seinen Platz verlassen. Und nun wird er daher auf einen Platz, in eine Ordnung verwiesen, die, wie wir oben gesagt haben, seinem durch die Sünde verminderten Sein entspricht; er wird in einen Rhythmus, in einen Takt hineingestellt, in dem nur noch das starre Naturgesetz mit seinen ewig feindlichen Kräften und nicht mehr das lebendige Gesetz der Liebe regiert, in eine Ordnung, die vor allem eine Ordnung der strengen Scheidungen ist. Im hebräischen Text heißt es an der betreffenden Stelle wörtlich: „Same und Ernte, Frost und Hitze usw. sollen keine Unterbrechung erfahren." Das hebräische Wort für Unterbrechung aber ist Schabat, und Schabat bedeutet genau das gleiche wie Sabbat [1]). Man könnte die Stelle sinngemäß also auch so übersetzen: Same und Ernte, Frost und Hitze usw. sollen keinen Sabbat erfahren. Das will sagen: Der Tag und die Ordnung Gottes sollen in der Welt des von Jugend auf bösen Menschen keinen Platz mehr haben. Wo es keinen Sabbat gibt, dort

1) S. Oskar Goldberg, Maimonides, S. 87.

herrscht nicht Schöpfungsordnung, sondern Gesetzesordnung, nicht Lebensordnung, sondern Todesordnung, nicht der Pulsschlag, sondern der Pendelschlag. Man wird demgemäß die Worte Gottes vor allem als Zornesworte, als Fluch und nicht als Segensspruch verstehen müssen. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der Scheidung der Menschen in Völker, die auf den babylonischen Turmbau folgt. Der Turmbau war genau ebenso wie die Engelehen eine Art Grenzüberschreitung, ein unbefugtes Sich-zu-nahe-kommen, eine Störung der gesetzten Ordnung. Und so war die Antwort darauf eine neue Ordnung, nämlich eine *härtere* Ordnung, die die Menschen nur noch schärfer voneinander schied und sie auf die Plätze verwies, die ihnen nun zukamen, nachdem sie in Hochmut und Übermut abermals einen Teil des ihnen von Gott geschenkten Lebenskapitals verschleudert hatten.

Freilich ist die jeweils neue Ordnung nicht nur Fluchordnung, sondern immer *auch* Segens- und Gnadenordnung; denn in ihr werden ja die Kräfte voneinander geschieden, die nun, da sie feindliche Kräfte geworden sind, in ihrem Zusammen und Zugleich die Welt ins Chaos stürzen müßten. Das Leben in ihnen ist zwar nur ein relatives, ein vom Tode gezeichnetes Leben, aber eben doch noch ein Leben. Unser Leben kann, obwohl notdürftig und immer bedroht, nur bestehen, sofern es sich dem Gesetz unterwirft und die Ordnungen, so wie sie eben sind, anerkennt. Nach dem Fall läßt sich das Gute nur in der Form seines beständigen dialektischen Aufgehobenseins durch das Böse, durch den Tod entgegennehmen. In der Ordnung und unter dem Gesetz stehen heißt, mit dem Genuß des Lebens auch das Leid des Todes empfangen, jeden Gewinn mit einem Verlust, mit einer Leistung, mit einem Schmerz bezahlen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen. Nur durch Arbeit im peinlichen Sinn dieses Wortes wird das Leben erhalten. Ordnung halten bedeutet nun auf meinem Platz bleiben, obwohl ich weiß, daß dieser Platz letzten Endes meine Grabstelle ist. Nicht als ob es gut wäre, daß das, was einmal in Liebe beisammen war, nun auseinandergetreten ist; davon kann keine Rede sein, aber da es auseinandergetreten ist, soll sein Auseinander, sein wahrer Charakter nicht verborgen werden. Ordnung halten bedeutet darum im Tiefsten, sich so verhalten, wie es dem Sünder, dem vom Tode Gezeichneten geziemt. Der Sünder, der Ordnung hält, steht gleichsam wie ein Soldat vor

Gott, seinem Herrn, nämlich vor dem Gott des Gesetzes stramm, das will sagen, er nimmt die Haltung des Toten ein, er präsentiert sich als der Gestorbene. Auch die Haltung des Soldaten, des Ordnungsmenschen kat exochen drückt ja eben die Bereitschaft aus, dem Befehl zu gehorchen bis in den Tod, auf Wunsch des Befehlshabers ein Gestorbener zu sein.

Alle sogenannten Ordnungen, die wir kennen, alle Gemeinschaften, denen wir als natürliche Menschen eingegliedert sind, Ehe, Familie, Staat, Volk usw. sind erst dadurch Ordnungen im eigentlichen Sinn, daß wir, indem wir in ihnen leben, unsere Existenz sowohl aus ihnen haben wie auch an sie verlieren. Die Tatsache, daß wir von unseren Eltern das Leben empfangen haben, verpflichtet uns, dasselbe Leben an unsere Kinder abzugeben. Und je umfassender, je weiter ausgreifend die Gemeinschaft ist, um die es sich jeweils handelt, je weniger in ihr das Liebesverhältnis von Mensch zu Mensch zur Geltung kommt, um so ausdrücklicher tritt an die Stelle des Gerne-Tuns die Pflicht, an die Stelle des gebenden Nehmens und des nehmenden Gebens das bloße Gewinnen auf der einen und das bloße Verlieren auf der anderen Seite. Liebe ist dort, wo das Empfangen und Sich-verschenken ausschließlich zwischen Personen stattfindet, nämlich zwischen z w e i Personen, von denen jede die andere ganz für sich in Anspruch nimmt und sich ganz an sie hingibt. Vollzieht sich dagegen der Wechsel von Geben und Nehmen in der Weise, daß der Einzelne wohl als solcher nimmt, seine Gegenleistung jedoch an eine Allgemeinheit, an ein Kollektiv, wäre es auch nur das der Familie, entrichtet, so hat damit die Liebe mindestens schon eine Trübung erfahren und ist an die Stelle der selbstverständlichen Freiwilligkeit der Zwang des Gesetzes getreten. Der Mensch, der einem Kollektiv und nicht einem einzelnen Anderen gegenübersteht, ist insofern, d. h. sofern er aus der Allgemeinheit lebt und an die Allgemeinheit verpflichtet ist, nicht Person, sondern I n d i v i d u u m. Die Ordnungen also, so wie wir heute dieses Wort verstehen, die Ordnungen des Gesetzes, sind Ordnungen für Individuen und nicht für Personen. Der Staat, das Volk, selbst die Familie bleibt daher unfähig, mit den hier zur Verfügung stehenden Mitteln die Werte des Persönlichen zu pflegen oder gar hervorzubringen. Ja sogar die Ehe als die Gemeinschaft eines Mannes mit einem Weibe läßt sich hievon

nicht ausnehmen; denn auch sie ist in ihrer empirischen Form der Hauptsache nach nicht Liebesordnung, sondern Gesetzesordnung. Das wird sofort deutlich, wenn sie sich zur Familie erweitert und damit die Ehegatten als Individuen qualifiziert. Die Ehe ist die Ordnung, in die das Gesetz den geschlechtsbedürftigen, d. h. auf die Allgemeinheit des anderen Geschlechtes bezogenen Menschen hineinweist. Eine Pflicht zur Ehe besteht freilich nur insofern, als der Mensch seinem geschlechtlichen Bedürfnis ohne Schaden zu nehmen nicht überhaupt entsagen kann. Es gibt also wohl eine Pflicht zur Regelung des Geschlechtslebens, aber nicht auch eine Pflicht zum Geschlechtsleben selbst, nicht eine Pflicht zur Kinderzeugung; denn wie jede Ordnung dieser Welt ist auch die Ehe nur gefordert, weil sie Beschränkungen auferlegt. Das Positive an ihr hat mit ihrem Ordnungscharakter, mit ihrer Gesetzlichkeit nichts zu tun.

In dem Rhythmus von Leben und Tod, der die Ordnungen kennzeichnet, haben beide nicht das gleiche Gewicht. Der Tod überwiegt und bleibt am Ende allein auf dem Plan. Er tickt das Leben gleichsam aus. Jedes Leben, das einmal mit dem Tod seinen dialektisch-rhythmischen Tanz begonnen hat, ist schon ein sich selbst entlebendes Leben. Jedem Nehmen, das nur nimmt, ohne im Nehmen zu geben, jedem bloßen Gewinnen fehlt die Quelle, aus der es gespeist wird, und es endet so unvermeidlich im absoluten Verlieren. Wer nicht hat, dem wird auch das noch genommen, was er hat. Der Pendelschlag von Gut und Übel, von Leben und Tod ist ein Ver-Pendeln des Lebens, weil das Geben als bloßes Verlieren ins Leere stürzt, sich nicht mehr zurückgewinnt, und weil das Nehmen als bloßes Gewinnen den Schatz nicht auffüllt, aus dem alles Leben sich selbst empfängt. Darum eben münden alle Gesetze und alle Ordnungen zuletzt in den Tod, auch die besten Gesetze und auch die besten Ordnungen. Nur mit allem Vorbehalt dürfen wir von Erhaltungsordnungen oder dergleichen reden; denn die Erhaltung bleibt innerhalb dieser Welt ein sehr relativer und sehr problematischer Wert. Die Ordnungen erhalten uns genau genommen gar nicht auf das Leben, sondern nur auf ein geordnetes Sterben hin. Das Leben verträgt die Begrenzung, die Relativierung nicht. Es ist entweder ewiges Leben oder zum Tode verurteiltes Leben, weil die Ewigkeit zu seinem Wesen gehört. Fehlt ihm die Ewigkeit, so ist allein deshalb schon der Sieg des

Todes gewiß. Wie dem bloß relativ Guten gegenüber das Böse immer im Vorteil ist, so auch dem bloß relativen Leben gegenüber der Tod; denn das Böse und der Tod bilden nicht nur den Gegenschlag gegen das Gute und das Leben, sondern beide haben vielmehr ihre Wurzeln schon in der Tatsache der Gegenüberstellung, des Unterscheidens selbst, so daß von allem Anfang an jeder Gleichgewichtszustand ausgeschlossen erscheint.

Der Ordnungsruf, der Gesetzesruf ruft den gefallenen Menschen, wie gesagt wurde, nicht mehr in das Paradies zurück, sondern auf einen seiner verminderten Substanz angemessenen außerparadiesischen Ort, d. h. auf einen Ort, der seiner ganzen Natur nach unmöglich dem Wunschbild des Menschen entsprechen kann, und so muß dieser nun zwangsweise immer von neuem die ihm gesteckten Grenzen zu überschreiten suchen, also immer von neuem schuldig werden. Wer einmal gesündigt hat, steht unter dem Verhängnis weiter sündigen zu müssen, weil sich in den Ordnungen der Sünde der Friede niemals finden läßt. Der Sünder muß begehren ein anderer zu werden, und indem er das begehrt, fällt er abermals, fällt er noch tiefer. Die Sünde selbst ist der Sünde Sold. In seinem Drang, Gott näher zu kommen, verlangt der Mensch unaufhörlich fort von allen Plätzen, die ihm die natürlichen Ordnungen vorschreiben, bis er schließlich nicht bei Gott, sondern an den Pforten der Unterwelt sein Ziel findet.

Sich in eine Ordnung schicken bedeutet nach all dem nicht nur, neben dem Leben auch den Tod, neben dem Genuß auch das Leiden in Kauf nehmen, sondern ganz ausdrücklich dem Tod und dem Leiden das letzte Wort zubilligen. Wer sich dem Gesetz der Ordnungen vollkommen nüchtern und illusionslos unterwirft, weiß, daß der Tod für ihn und für alle ohne Ausnahme der Herr dieser Welt ist, er erkennt das Regiment des Todes an. Nur Gott allein kann so ordnen, daß sein Scheiden gleichzeitig Verbinden ist, daß er, indem er jedem Ding seinen Platz anweist, alles zueinander in lebendige Beziehung setzt. Das Ordnen des Menschen, dieses immer gesetzhafte und planmäßige Ordnen hingegen beschränkt sich auf Scheiden und Trennen, wie ja überhaupt der Mensch wohl Lebendiges töten, aber niemals Totes zum Leben erwecken kann. Wir können also wohl unter Umständen einen chaotischen Zustand dadurch überwinden und meistern, daß wir die durcheinander geratenen

Elemente wieder voneinander sondern und so eine gewisse Ordnung schaffen, aber wir sind niemals imstande, die Schäden wieder gutzumachen, die das Chaos angerichtet hat, wir sind niemals imstande, das zerstörte Leben zu erneuern. Im Gegenteil: gerade die Ordnung, die wir nun aufrichten, wird das von der Unordnung zurückgelassene Leichenfeld erst recht als solches sichtbar machen, und auf die Erwartung einer besseren, weil geordneten Welt muß daher unvermeidlich die schwerste Enttäuschung folgen. Unsere neue Ordnung verwandelt immer nur einen wüsten Leichenhaufen in eine geordnete Gräberreihe; mehr zu tun ist uns nicht möglich, weil wir über die alten Ordnungen nicht verfügen. Jede derartige auf eine Unordnung folgende Neuordnung ist abermals eine relativ außerparadiesische Ordnung, ein System von Plätzen für die in ihrer Lebenssubstanz geschmälerten Individuen und bringt darum stets eine Verschärfung des Gesetzes, eine Verschärfung des Fluchgebotes: Dornen und Disteln soll er dir tragen, und im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen. Erhoffen wir uns von einem solchen System die Wiederherstellung des früheren Zustandes oder gar einen Fortschritt auch noch über diesen hinaus, so geben wir uns einer verhängnisvollen Schwärmerei hin, die dann, wenn sie sich, wie nicht anders möglich, als trügerisch erweist, zu neuen Unordnungen führt. Immer geht mit dem geschäftigen Ordnungmachen die Lüge zusammen. An das Neue werden Versprechungen geknüpft, die sich niemals halten lassen und eben darum den Keim zu künftigen Umstürzen und Empörungen in sich tragen.

Die Welt, die geordnet wird, nachdem sie gefallen ist, nachdem sie die Ordnung zerstört hat, ist die gerichtete Welt. Wenn wir sagen, Gott richtet die Welt, so ist damit gemeint sowohl, daß er über sie seinen Richterspruch spricht, sein Urteil fällt, wie auch, daß er sie in die rechte Richtung bringt, anders ausgedrückt, daß er sie ordnet. Ordnen und richten ist ein und dasselbe. Auch der Mensch richtet sich selbst in diesem doppelten Sinn, wenn er sich neue Ordnungen schafft, und zwar ist sein Sich-selbst-Richten immer sein Gerichtet-sein von Gott her. Der Mensch, der sich nicht einfach richten, d. h. ordnen läßt, sondern aus eigener Machtvollkommenheit richtet und ordnet, ist der gegen seinen Willen vom Richter gerichtete. Unter dem Richterspruch Gottes, der in Wahrheit nur die Ordnung des Lebens kennt, enthüllen

sich unsere Ordnungen, die wir für rechte Richtungen halten, als Todesordnungen. Während wir zu richten glauben, sind wir gerichtet. Unter dem Schöpferwort Gottes — und Gott spricht nur Schöpferworte — stürzt die Scheinwelt, die sich der Tod erbaut hat, in nichts zusammen, und das eben ist das Gericht Gottes, das jüngste Gericht. „Wer mich verachtet und nimmt meine Worte nicht auf, der hat schon, der ihn richtet; das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage. Denn ich habe nicht von mir selber geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich tun und reden soll. Und ich weiß, daß sein Gebot ist das ewige Leben." (Joh. 12, 48—50.) Das gleiche Wort also, das das ewige Leben wirkt, ist auch das Wort des Gerichtes.

Wir sprechen hier freilich unter einer Voraussetzung, von der der natürliche Mensch, der Mensch ohne Offenbarungsglauben, nichts weiß und wissen kann. Von ihm läßt sich daher die rechte Einsicht in das Wesen der Ordnungen auch nicht fordern. Wir können nicht freiwillig den Tod, nämlich den hoffnungslosen Tod auf uns nehmen, wir können nicht Ja sagen zu einer Ordnung, die unter der Herrschaft des Todes steht, und das bedeutet, wir können, abgesehen von einer besonderen göttlichen Offenbarung und Verheißung, die Ordnungen nicht als das hinnehmen und gelten lassen, was sie wirklich sind. Der Ungläubige wird sich verzweifelt gegen die Wahrheit des eben Ausgeführten sträuben, er wird mit allen erdenklichen Argumenten versuchen, den Rhythmus der Ordnungen geradezu als den Rhythmus der Geschichte, die ein höheres und besseres Leben aus sich erzeugt, zu erweisen, er wird sich unvermeidlich die Illusion vormachen, daß ein geordnetes Familienleben, ein geordnetes Staatswesen den Menschen und die Menschheit nicht nur in einem sehr relativen Sinn bewahrt, sondern steigert und vorwärtsbringt. Immer wieder wird und muß er die Begrenzung und Beschränkung, die ihm seine Umwelt, vor allem seine menschliche Umwelt auferlegt, also die rein negativen Merkmale der Ordnungen, zu Kennzeichen lebendiger Gemeinschaft umdeuten. Daß das bloße Aushalten des anderen, des „Nächsten" in das Gebiet der gesetzlichen Möglichkeiten gehört, während die lebendige Gemeinschaft gar keine Möglichkeit des Menschen, sondern entweder Schöpfungs- oder Erlösungsordnung, auf jeden Fall aber ein Geschenk Gottes ist,

das will er sich nicht sagen lassen, vielmehr gibt er sich der Täuschung hin, daß durch sein mechanisches Ordnen auch die Gemeinschaft wiederhergestellt werden kann. Indem er über die drei Dimensionen des Raumes verfügt und in ihnen die Dinge verteilt, glaubt er auch über die drei Dimensionen der Liebe, über die Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe Gewalt zu haben, wo doch in Wahrheit jene nur als der tote Niederschlag erübrigen, wenn diese entschwunden sind.

Zerfließen aber auch die Illusionen der Umdeutung in nichts, dann greift der Mensch zuletzt nach den Scheinwerten des Heroismus und der Askese. Die von den Ordnungen geforderte Selbstbeschränkung, das Nein zum eigenen Ich wird diesem selben Ich als Verdienst angerechnet. Das bloße Geben oder richtiger das erfüllungslose Verlieren sucht man sich dadurch schmackhaft zu machen, daß man auf einen daraus angeblich erwachsenden Gewinn spekuliert; die Selbsthingabe erfolgt aus der Reflexion auf einen wenn auch nur ideellen Vorteil. Einen Gewinner gibt es ja freilich auch hier, nämlich den über die Sünde des Geschöpfes triumphierenden Schöpfer. Der Mensch muß am Ende Gott die Ehre geben, ob er will oder nicht, aber an dem Gewinn Gottes und an der Ehre Gottes haben wir keinen Anteil, solange wir, auf uns selbst gerichtet, unser Geben als Verlieren, als Leiden und als Tod empfinden.

Die volle unbeschönigte Wahrheit über die Ordnungen und über das Gesetz ist nur zu ertragen, wenn ich weiß, daß sich hinter meiner Niederlage der Sieg des gnädigen Gottes, hinter dem Tod das Leben, hinter dem Zorn die Liebe, hinter dem Pendelschlag von Gewinn und Verlust der Pulsschlag von Geben und Nehmen verbirgt, wenn ich also etwas weiß oder richtiger wenn ich etwas glaube, das dem Augenschein schroff widerspricht, mit anderen Worten, wenn ich den Sinn der Ordnungen nicht als natürlicher Mensch, sondern als Christ verstehe. Wohl bleibe ich auch dann noch immer unter dem Gesetz des Todes, aber dieses Gesetz erscheint mir nun in einem ganz neuen Licht. Ich erkenne, daß es nur meine Sünde ist, die mir die Wahrheit verdeckt, und ich erkenne gleichzeitig auch, daß mir diese Sünde um Christi willen vergeben und das ewige Leben, die Auferstehung verheißen ist. Durch seinen Kreuzestod hat der menschgewordene Sohn Gottes die Ordnung des Gesetzes in die Ordnung der Liebe rückverkehrt. Der Mensch kann das

Gesetz, selbst wenn er in Befolgung seiner Vorschriften stirbt, nicht erfüllen, weil sein Tod dem Rhythmus der sündigen Existenz gemäß doch immer nur ein Nein zum Leben, ein zielloses Verlieren des Lebens bleibt. Nur Christus vermag, da seine Liebe auch in der Knechtsgestalt, die er angenommen hat, keinen Abbruch erleidet, sterbend zu Gott, dem er sich opfert, Ja zu sagen und so durch den Tod den Tod zu überwinden. Der Sohn Gottes stürzt sterbend nicht in die grundlose Leere, so wie wir, sondern dem Vater, mit dem er Eines ist und den er niemals vergessen hat, in die Arme. Sein Tod ist ein Geben, ein Sich-Verschenken und kein Verlieren. Eben darum folgt ihm die Auferstehung. Obwohl er als Mensch unter das Gesetz getan ist und sich der weltlichen Ordnung bis zum äußersten unterwirft, bleibt er kraft seiner Liebe dennoch Herr des Gesetzes und der Ordnungen. Er baut die Brücke aus dieser Welt der Geschiedenheiten in das Reich der Ewigkeit hinüber, er selbst ist diese Brücke, dieser Weg zum Vater, ein Weg, den auch wir nun beschreiten können und außer dem es für uns keinen anderen Weg gibt. Nur als die in seinen Tod Hineingenommenen sind wir auch in die Auferstehung hineingenommen. Durch ihn ist uns der Zorn Gottes als Liebe Gottes, die scheinbare Zurückstoßung und Verdammung des Geschöpfes als Vergebung und als Ruf zum Vater geoffenbart.

Nur im Glauben an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen können wir überhaupt der Forderung gemäß in den Ordnungen leben. Jede außerchristliche Gesetzlichkeit und Ordnungsmäßigkeit verliert sich in Illusionen und Utopien, ist also im Letzten Lüge. Und hier haben wir einen Punkt, wo christlicher Glaube und christliche Ethik mit dem natürlichen Ordnungsverständnis unvermeidlich in Konflikt geraten müssen. Der Christ sagt etwa zum Staate Ja genau so wie der ordnungsliebende Nicht-Christ, aber in seinem Ja-Sagen sagt er dennoch gerade zu der weltanschaulichen Voraussetzung Nein, auf die der andere sein Ja gründet. Er muß die Ordnungen, in denen er lebt, aus zwei Gründen bejahen und aus einem Grunde verneinen. Er muß sie bejahen, erstens, weil sie trotz allem immer noch an der gottgewollten Schöpfungsordnung hängen und er nur durch sie sein, wenn auch bloß relatives Leben haben kann, und zweitens, weil sie, sofern sie nicht Lebens-, sondern Todesordnungen sind, ihm eben das Joch aufbürden, das er selbst verdient hat; er muß sie aber verneinen,

sofern sie sich ihm wie seinen Mitmenschen als bleibende Wohnstätten, ja als Mittel der Vervollkommnung anzubieten scheinen. Im Licht der Offenbarung vom Kreuz hält er also die Ordnungen, gerade weil sie Ordnungen zum Tode hin sind, was der Ungläubige niemals wahr haben will.

Von hier aus lassen sich alle Folgerungen für das so sehr umstrittene Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Kirche und Volk usw. ziehen. Es ist in den letzten Jahren auch auf theologischer Seite mit den ordinationes Dei und mit der Pflicht des Christen, sich in sie zu schicken, viel Unfug getrieben worden. Immer wieder hat man versucht, Römer 13 und andere Stellen des Neuen Testamentes in durchaus schriftwidriger Weise positivistisch auszulegen. „Für den deutschen Jungen und das deutsche Mädel, dem ein deutsches Christentum gelehrt wurde, wird beispielsweise die Erde kein Jammertal[1]) sein. Diese jungen Menschen werden ihre Erde, ihre Heimat als Gottgeschenkt lieben, ehren und bestrebt sein, mit ihrer ganzen Kraft auf ihr zu wirken“ [2]). Zu einer solchen Einschätzung der Welt kann sich der, der um das Kreuz Christi weiß, natürlich niemals bequemen. Der Christ muß sich vielmehr immer dessen bewußt bleiben, daß er als der in die Ordnungen Hineingewiesene gerade nicht der ist, der er sein sollte. Sein Strammstehen vor Gott ist nicht die Haltung, die ihm als dem Geschöpf, dem Kind und Ebenbild Gottes eigentlich zukommt. Unter dem Gesetz der Ordnungen steht er als der Sünder und nicht als der, dem die Sünden vergeben sind, d. h. nicht als der Hörer des Evangeliums. Und darum eben bleibt sein Verhältnis zu den Ordnungen immer ein zwiespältiges und zweideutiges. Er weiß sich in Einem in die Ordnung gestellt und aus ihr herausgerufen. Das Gebot, das ihm, dem hier im Fleisch Lebenden, seinen Platz zuweist, sagt ihm auch schon, daß dieser Platz ihm nicht zur Heimat werden darf. Der Heide siedelt sich dort an, wo er steht, der Christ aber bleibt auf seinem Posten ein Heimatloser, ein Harrender und Wartender, ein der Erlösung Gewärtiger.

Die unübersehbare Todgeweihtheit aller weltlichen Ordnungen ohne Ausnahme ist der Pfahl in unserem Fleisch und wirkt in uns jene Trau-

1) Von mir gesperrt. R.

2) Erich Schädlich in der Monatsschrift „Christenkreuz und Hakenkreuz“, Juli 1935.

rigkeit, von der Paulus im zweiten Korintherbrief spricht. Es geht nicht anders, als daß derselbe Mann, der den Kindern der Welt das Evangelium predigt, ihnen ihre Illusionen, auch ihre Illusionen über die Ordnungen rauben und sie damit traurig machen muß. Aber es ist die göttliche Traurigkeit, die zur Seligkeit eine Reue wirkt, die niemand gereut, während die Traurigkeit der Welt, nämlich die Traurigkeit aus der Verzweiflung, die am Ende doch keinem erspart bleibt, nur den Tod wirken kann. Im Rhythmus der Gesetzlichkeit werden wir alle so wie Paulus bis zum Tag der Auferstehung von einem Satansengel mit Fäusten geschlagen, und zwar jeder von uns in besonderer Weise. Immer wieder werden wir uns an Gott wenden mit der Bitte, daß dieser Pfahl aus unserem Fleisch entfernt werde, und es kann wohl auch sein, daß Gott diesem oder jenem die Bitte erfüllt und sein Leiden lindert, aber es muß nicht sein. Um die Notwendigkeit, hier unser Kreuz zu tragen, d. h. an die Ordnungen gebunden zu bleiben, sei es nun wie Paulus an die Ordnung eines kranken Leibes oder an die einer uns bis zum Letzten beanspruchenden Gemeinschaft, kommen wir doch nicht herum. Das alles wird jedoch zur leichten Bürde, wenn es als Last Christi getragen wird und wenn wir mit gläubigem Ohr die Antwort vernehmen, die dem Paulus zuteil wurde: Laß dir an meiner Gnade genügen! Während uns das Gesetz immer in die Todesordnung, auf den engen und beschränkten Platz verweist, der unserer Gefallenheit entspricht, ruft uns das Evangelium der Gnade in die Urordnung, auf unseren ersten, vom Schöpfer bereiteten Platz zurück. Der Wiedergeborene steht geistlich eben dort, wo Adam stand, bevor er fiel. Darum hat für ihn das Gesetz seine Schrecken verloren, aber darum kann er auch nicht meinen, durch das Gesetz die Erlösung zu finden. In der Ordnung der Wiedergeburt gilt ja die Scheidung nicht mehr, nämlich die Scheidung von Geben und Nehmen nach Verlust und Gewinn. Hier sind beide wieder Eines, ist das Nehmen auch schon Geben. Hier ist der mechanische Pendelschlag wieder zum lebendigen Pulsschlag geworden.

Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie.

Von Professor D. Johannes Wendland in Basel.

„Die Lehre von der imago Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie“ [1]). Sie ist der wichtigste Teil dessen, was man die allgemeine an die ganze Menschheit ergangene Offenbarung Gottes nennen kann, eine Offenbarung, die nicht bloß Wort-Offenbarung, sondern Tatoffenbarung ist und bleibende Tatbestände begründet. Die Auffassung, daß das Ebenbild Gottes nicht bloß befleckt, verzerrt, verdunkelt, sondern geradezu verlorengegangen sei, so daß der Mensch nicht mehr als Gottes Ebenbild anzusprechen sei, ist unbiblisch. Sie leugnet die bleibende Schöpfungsoffenbarung. Sie nimmt der christlichen Heilsverkündigung die ihr von Gott gegebene Grundlage; sie sieht den Menschen und seine Sünde oder auch den Teufel für mächtiger an als Gott, wenn sie ein bleibendes Gotteswerk so völlig zerstört sein läßt, daß keine Spur mehr davon übrig bleibe. Sie führt in die Nähe dessen hinein, was der Marcionitismus gelehrt hat: daß Christus in eine ihm völlig fremde Welt gekommen sei, für die es keinen Anknüpfungspunkt gebe. Sie verachtet den Anknüpfungspunkt, den Gott selbst unzerstörbar in das Wesen des Menschen hineingelegt hat: das Suchen und Fragen des Menschenherzens, das in allen Menschen und Völkern laut wird und ruhelos bleibt, bis es die Antwort durch das Evangelium von Christus auf sein oft verwirrtes und unbewußtes Sehnen gefunden hat. Es ist falsch, unter der „Natur des Menschen“ nur die natura corrupta zu verstehen und nicht zugleich mit Tertullian von der anima naturaliter christiana zu reden [2]).

1) Emil Brunner, Zwischen den Zeiten, 1929, S. 264.

2) Dagegen behauptet Fr. Schumann, Der christliche Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, 1929, S. 86: „Die menschliche Seele ist n i c h t naturaliter christiana, eben weil sie naturaliter mystica ist.“ Hierbei bin ich aber einig mit dem Grundgedanken von Sch.s Buch, daß wir nur durch eine uns gegenübertretende Offenbarung zum Heil gelangen. Aber darum muß doch behauptet werden, daß es im Wesen des Menschen liegt, über den Zusammenhang seines Daseins mit der Welt nach einem transzendenten Grund und Ziel seines Daseins zu fragen. Sch. deutet auch die Mystik dahin um, als wolle sie nur „das

1. Weder der Verfasser von Gen. 1 noch der von Gen. 2—3 hat lehren wollen: der Mensch ist zwar nach Gottes Bilde geschaffen, aber dies Bild Gottes ist durch die Sünde verloren. Denn das Wort „Ebenbild Gottes" bezeichnet nicht eine Eigenschaft, die dem Menschen gegeben ist und nachher wieder genommen werden kann, sondern es drückt das Grundgefüge seines Wesensbestandes aus. Da man damals gemalte Bilder nicht kannte, ist an ein plastisches Bild, also an eine Prägung des Menschenwesens zu denken. Dies Ebenbild vernichten oder zerstören hieße also den Menschen selbst in seinem Wesensbestande aufheben. Gen. 1, 26 heißt es: „Gott sprach: Lasset uns Menschen schaffen in (d. h. zu) unsrem Bilde (und zwar) in Ähnlichkeit mit uns." Hierbei wird Ähnlichkeit (ὁμοίωσις, similitudo) eine nähere Bestimmung dessen sein, was „Bild" (εἰκών, imago) bedeutet, so daß man nicht mit katholischen Auslegern zwischen imago und similitudo einen Unterschied machen und behaupten kann, die similitudo sei dem Menschen nach dem Fall genommen, die imago sei geblieben. Was versteht aber der Erzähler unter dem Bilde Gottes [1])? Er hat auch an die körperliche Gestalt des Menschen gedacht; aber der menschliche Leib kommt ihm wesentlich als Träger geistig-persönlichen Lebens in Betracht. Da Gottes Wesen in Gen. 1 als zielbewußtes Schaffen aufgefaßt wird, wird der Verfasser an die geistige Begabung gedacht haben, die sich in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung äußert. Dies ergibt sich auch daraus, daß sofort in V. 26 b in einem Satz mit „und", den man auch als Konsekutivsatz auffassen kann, hinzugefügt wird: sie sollen über die Tiere herrschen; die Herrschermacht des Menschen, kurz, seine Kulturfähigkeit, ist also Folge dieser ihm verliehenen Macht, ein Abbild der überragenden Herrschermacht Gottes, die auch in Ps. 8 näher beschrieben wird. Diese Kulturfähigkeit ist dem Menschen jedenfalls nicht verlorengegangen, auch wenn er sie im Dienste der Selbstsucht mißbraucht hat. Die Fähigkeit, die Naturkräfte in seinen Dienst zu zwin-

---

Innewerden der geheimnisvollen Verwurzelung dieser unsrer Existenz in der Gesamtheit des Existierenden" erreichen. Im Gegensatz zu Sch. sollen wir uns die Überzeugung nicht nehmen lassen, daß die Offenbarung und Erlösung in Christus uns das gibt, worauf hin wir angelegt sind.

1) Das Folgende nach W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments II, 1935, S. 60 ff.

gen, hat der Mensch behalten. Aber die Hauptsache ist damit noch nicht genannt: der Mensch ist wie von Gott, so auch zu Gott hin geschaffen, zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt. Daher kann man vom Wesen des Menschen nicht reden, ohne zugleich von Gott zu reden. Ausdrücklich ist diese Gottbezogenheit des Menschen nach Sir. 17, 1—10 in die Gottebenbildlichkeit eingeschlossen. Dort wird das Gottesbild im Menschen darin gefunden, daß Gott den Menschen zum Herrscher über die Tiere gemacht hat, daß er ihm Sinne und Vernunft gegeben hat; aber alle Gaben Gottes gipfeln darin, daß wir die Herrlichkeit der Werke Gottes erkennen, seine Wundertaten rühmen und seinen heiligen Namen preisen sollen. Damit ist ausdrücklich die in Erkenntnis und Gehorsam sich vollziehende Gemeinschaft mit Gott als das bezeichnet, worin letztlich die erhabene Stellung des Menschen über allen Geschöpfen ihr Ziel hat.

Daher ist auch das Gebet ein Phänomen, das über die ganze Erde verbreitet ist. Das Gebet mag oft verzerrt werden in Magie und Gott zum Diener menschlicher, recht verkehrter Wünsche machen wollen. Aber auch in dieser verunstalteten Form tritt das Fragen nach Gott uns entgegen. Daher kommt niemand von Gott los, er mag Gott leugnen oder gar ihm fluchen. Er mag vor Gott fliehen wie Jona. Gott weiß ihn doch zu erreichen.

Daß der Verfasser von Gen. 1 nicht hat sagen wollen, daß das Ebenbild Gottes verlorengegangen ist, ergibt sich auch aus Gen. 5, 1—3, wo das Ebenbild Gottes als durch Erzeugung fortgepflanzt vorgestellt wird, ebenso aus Gen. 9, 6, wo das Verbot des Totschlages damit motiviert wird, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe.

Ebenso liegt im Neuen Testament an den wenigen Stellen, an denen der Mensch als Ebenbild Gottes angeredet wird (1. Kor. 11, 7, Jak. 3, 9, 1. Tim. 3, 7) [1]), die selbstverständliche Voraussetzung vor, daß der Mensch auch heute noch Ebenbild Gottes ist. Im Neuen Testament wird die Anschauung von dem göttlichen Ebenbild mächtig ver-

1) Ph. Bachmann weist in seinem Aufsatz über das Ebenbild Gottes in der Festschrift für Ihmels („Das Erbe Martin Luthers", 1928) darauf hin, daß in 1. Joh. 3, 2 in den Worten ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα die stärkste Aussage des Neuen Testaments vorliegt, die den Gegenpol dazu bildet, daß Gott „das Ganz andre" sei.

tiefst. Denn nach 1. Kor. 15, 45; 2. Kor. 3, 18; Kol. 1, 15; Eph. 4, 24 ist nicht schon Adam, sondern in Wahrheit erst Christus das rechte Ebenbild Gottes. Wir dürfen nicht Christus so in das Alte Testament hineindeuten, als ob er dort in derselben Weise offenbar sei wie im Neuen Testament. Christus ist Gottes Ebenbild: darin liegt, daß er der erstgeborene Bruder ist (Röm. 8, 29), in dessen Bild hinein wir verklärt werden sollen. Er allein ist das ungetrübte fleckenlose Bild Gottes. Wir sind dagegen auf Erden Wanderer voll Unruhe, die ihr Ziel suchen und von uns aus nicht finden. Wir wissen nicht immer, was wir suchen. Manche nennen es Glück oder Wahrheit oder vollkommenes Leben, Erfüllung mit Kraft oder Einigung der getrennten Menschheit. Wir nennen es auch Gott, selbst wenn wir ein verzerrtes Gottesbild haben sollten. Daß Christus die Erfüllung alles Suchens und Fragens ist, zeigt sich daran: er biegt das verkehrte Verlangen und Sehnen um. Erst die Erfüllung zeigt uns, wonach wir eigentlich, vielleicht ohne es zu wissen, verlangt haben.

2. Wir müssen daher in dem Ebenbilde Gottes 1. die Bestimmung sehen, die ihre Erfüllung in Jesus Christus findet. 2. Die bleibende Anlage, die durch menschliche Sünde in falsche Wege abirrt, aber doch nie gänzlich vernichtet werden kann. Daher ist die Betonung des Adels des Menschen, wie sie im Deutschen Idealismus bei Kant, Fichte, Schiller, Hegel sich findet [1]), an sich nicht unbiblisch. Freilich müssen wir hinzufügen: 1. Der Adel des Menschen liegt in dem, was er sein soll, in dem, wozu er geschaffen und bestimmt ist. Aber der Idealismus hat seine Begeisterung für ein hohes Ziel zuweilen so gewendet, als ob dies Ziel im wesentlichen schon erreicht sei; er hat den Fall des Menschen und die daraus folgende Verkehrung unterschätzt. 2. Er hat oft das Bild eines in sich ruhenden und in sich kraftvollen Menschen gezeichnet, nicht das Bild eines Gott gehorsamen, in ihm geborgenen und durch ihn erhobenen Menschen. 3. Er hat zuweilen den Schein erweckt, als ob unser tiefster Wesenskern bereits gut oder göttlich sei; als ob unser Geist, unser Denken oder unsre praktische Vernunft gut sei und das Unvollkommene nur in der uns anhaftenden Sinnlichkeit liege, so daß wir uns nur von der äußeren Schale zu dem tiefsten Wesenskern, der gut

1) Brunner, Der Mittler, S. 311: „Die Lehre von der imago Dei ist von Plato bis Hegel der Grundgedanke des Idealismus."

und göttlich sei, zurückwenden müssen, um unsere Bestimmung zu erreichen.

Wie ist es zu erklären, daß wir im Gegensatz zu den biblischen Aussagen immer wieder in der Theologie die Behauptung finden, daß das Ebenbild Gottes verlorengegangen sei? Der Grund liegt offenbar darin: man hat aus der richtigen Empfindung, daß das, was Gott geschaffen habe, stets gut sein müsse, die falsche Folgerung gezogen, daß am Anfang eine vollkommene justitia originalis gestanden habe. Daraus folgte dann, daß diese ursprüngliche Vollkommenheit verlorengegangen sei. Auch Luther schlägt in seinem Genesiskommentar [1]) diesen Weg ein. Er führt aus, die ersten Menschen hätten eine erleuchtete Vernunft, wahre Erkenntnis Gottes und den vollkommen richtigen Willen gehabt, Gott und dem Nächsten zu dienen. Ja sogar vollkommene Erkenntnis der Natur der Tiere, der Kräuter, Bäume und aller andern Geschöpfe schreibt er ihnen zu. Ja diese Vollkommenheit sei so groß gewesen, daß wir in diesem irdischen Leben sie gar nicht fassen können. Erst in der Ewigkeit würden wir sie verstehen und selbst wiedergewinnen. Aber sobald Luther an die Beschreibung des Sündenfalls gelangt, hebt er diese Schilderung, die ja keinen Anhalt an dem biblischen Text hat, im Grunde wieder auf [2]). Denn er nennt hier die Unschuld eine innocentia puerilis, denn die Menschen waren noch nicht bewährt und konnten daher in Sünde fallen. Damit sind im Grunde alle Aussagen über eine unser Fassungsvermögen weit überschreitende ursprüngliche Vollkommenheit aufgehoben. Dann aber liegt die Unterscheidung einer Bestimmung des Menschen zur Vollkommenheit, einer Anlage, die in diese Richtung wies und eines die normale Entwicklung zur Vollkommenheit störenden Falles nicht ferne. Daher wechseln auch bei Luther miteinander die sich widersprechenden Aussagen, die imago Dei sei amissa und sie sei paene tota amissa; sie sei obscurata et vitiata. Zu der ersteren Aussage führte die Auffassung, daß der Mensch anfänglich vollkommen gewesen sei und diese Vollkommenheit ver-

1) Weim. Ausg. Bd. 42 S. 47, Z. 33 ff. zu Gen. 1, 26.

2) Ebenda zu Gen. 2, 17. Manche Dogmatiker zitieren nur diese zweite Seite der Ausführungen Luthers. Beide Seiten in ihrem widerspruchsvollen Nebeneinander führt Köstlin, Luthers Theologie II ², 1883, S. 360 f. an.

loren habe, zu der letzteren die Erkenntnis, daß auch der sündige Mensch eine Ahnung von Gott und seinem Willen behalten hat.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir Calvins Institutio (I 15, 3—5, II 2, 12—17) und seinen Genesiskommentar betrachten. Es heißt hier einerseits, die imago Dei sei deleta, aber obscura quaedam imaginis illius lineamenta in nobis residua manent. Und zu Gen. 9, 6 heißt es: Die Menschen tragen imaginem Dei insculptam in sich; wenn jemand einwerfen wolle: das Ebenbild Gottes ist ja zerstört, so antwortet Calvin: manere aliquid residuum, ut praestet non parva dignitate homo. Für die dem Menschen gebliebene Würde hat Calvin eine hohe Schätzung. Er ist in gewisser Weise Renaissance-Philosoph geblieben, auch als Reformator. Er preist als hohes Gottesgeschenk die neue Naturwissenschaft, die Technik und die Kunst der Staatsleitung. Er kennt auch eine allgemeine Gnade, die er von der erneuernden Gnade des Heiligen Geistes unterscheidet. Wir dürfen sie wohl Schöpfungs- und Erhaltungsgnade nennen. Sie hält auch die Menschen in Schranken, die nicht von Gottes erneuernder Gnade umgewandelt werden (Inst. I 15, 3—4, II 2, 12—17, II 3, 3—4). Jedenfalls muß man, um Calvin gerecht zu werden, sowohl die tiefe Verderbnis der Menschen, seine Unfähigkeit zur Heilserkenntnis zu gelangen, ins Auge fassen, als auch daß ein Suchen und Fragen nach Gott, einzelne Ahnungen der Gotteserkenntnis wie auch eine getrübte, zur Erfüllung unkräftige Erkenntnis der göttlichen Gebote geblieben ist. Hoc quidem recte judicantibus semper constabit, insculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui deleri numquam potest (I 3, 3).

Es ist daher begreiflich, daß wir in der Tradition der reformierten Dogmatiker [1]) denselben Auffassungen begegnen. Nach Ursinus ist die imago Dei obscurata, ut vix tenuia eius vestigia sint reliqua. Ähnlich drücken sich Boquinus und Polanus aus (ebd. S. 250). Spätere lutherische Dogmatiker unterscheiden daher die imago Dei specialiter accepta, die verloren sei, von der imago generaliter accepta, die unverlierbar sei.

3. Die neuere Theologie seit Schleiermacher hat eingesehen,

1) Heppe, Dogmatik der evang.-reformierten Kirche. Neu herausgegeben von E. Bizer, 1935, S. 187.

daß Aussagen über die Beschaffenheit der ersten Menschen uns unerreichbar sind. An die Stelle historischer Aussagen über einen Urstand der Menschen und einen einmaligen zeitlichen Sündenfall ist daher die Anschauung zu setzen: Der Mensch ist mit der unverlierbaren seinem Wesen eingeprägten Bestimmung zur Gottesgemeinschaft geschaffen. Aber das Wahrheitsmoment in der Lehre vom Sündenfall und von der Erbsünde liegt darin, daß eine anormale Entwicklung eingetreten ist. Wir finden uns stets durch Sünde bestimmt vor. Und diese Abnormität ist nicht etwa ein dunkles Verhängnis, das ohne unsere Schuld eingetreten ist, sondern wir haben mit eignen Entscheidungen zu dieser Abnormität beigetragen. Aber einen gänzlichen Verlust der Ebenbildlichkeit anzunehmen, ist schon deswegen unmöglich, weil sie unserm Wesen nach biblischer Anschauung so eingeprägt ist, daß die Menschheit von jeher nach Gott suchen und fragen muß. Mag scheinbar die Frage nach Gott für manche Menschen und Zeitalter zurücktreten oder fast verschwinden; sie taucht dennoch oft unerwartet und machtvoll wieder auf, vielleicht in der Form des bösen Gewissens, der Angst und der Unruhe. Niemals kann die Menschheit sich bei einem irreligiösen Kulturstreben beruhigen, niemals in dem Kampf um den „bevorrechteten Futterplatz" oder im Machtstreben oder in Naturbezwingung oder in rein ästhetischer Kultur aufgehen. Zum Menschsein gehört unverlierbar die Gottbezogenheit [1]). Eine Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft, nach wahrem vollkommenem Leben in Gehorsam gegen Gott und in Befreiung von Weltangst und Weltverlorenheit geht durch die ganze Weltgeschichte, ebenso aber auch die Herabwürdigung des religiösen Glaubens im Dienste des eignen Ich. Gerade das Ineinander von unbefriedigt bleibender Sehnsucht und Verkehrung der Religion, für die die Religionsgeschichte so viele Beispiele gibt, führt zu der Frage, ob es eine vollkommene Offenbarung Gottes gibt, die alles wahre Be-

1) E. Stange, Natürliche Theologie, Zeitschr. für syst. Theol., 12, 1935, S. 384 f.: „In dem Begriff des göttlichen Ebenbildes ist infolgedessen nicht eine Aussage über die geistige und seelische Veranlagung des Menschen enthalten, die schon durch einen Vergleich mit der übrigen Kreatur gewonnen werden könnte, sondern eine Aussage über das Verhältnis des Menschen zu Gott." „Von ‚natürlicher Theologie' kann man dabei insofern reden, als das über den Menschen Gesagte von allen Menschen gilt."

dürfnis stillt und aller Verkehrung und Entwürdigung des religiösen Glaubens steuert.

4. Nun ist es die Eigenart neuerer Bestrebungen in der Theologie: das Ebenbild Gottes wird zwar als über ihm schwebende Bestimmung zugegeben, aber die religiöse Anlage im Menschen wird geleugnet. Es wird ferner eine allgemeine Offenbarung Gottes bestritten, die auch von der vorchristlichen Menschheit sporadisch vernommen ist, auf die die Offenbarung in Christus zurückweist. Es wird jeder Anknüpfungspunkt in der vorchristlichen und außerchristlichen Menschheit aufgehoben. Diese drei zusammenhängenden Abweisungen stehen in innerem Zusammenhang. Sie sollen durch die alleinige Wirksamkeit des Wortes von Christus gefordert sein. Es scheint nach Gogarten [1]), Schumann [2]), K. Barth [3]) so, als ob die Anerkennung von außerhalb des Evangeliums vorhandenen Wahrheitserkenntnissen ein Raub an der Christus gebührenden Ehre sein müsse. Oder die Aufgabe der Theologie wird dahin bestimmt, daß sie nur fragen dürfe: Was geschieht, wenn der Mensch vom Worte Gottes getroffen wird? Alle weitere Problemstellung wird abgewiesen. Eine allgemeine Anlage zur Religion erwecke den Anschein, als solle der Mensch „auf Grund der ihm verbliebenen Fähigkeiten und Kräfte, mit Gottes rettender Gnade zusammenwirken". Es scheint, als ob dann dem Semipelagianismus oder Synergismus die Türe geöffnet werde. Wenn man einen Anknüpfungspunkt für das Evangelium annehme, so scheint dieselbe Folgerung sich zu ergeben.

Was die Anlage zur Religion betrifft, so spielt sie z. B. in den dogmatischen Werken von M. Kähler [4]) und R. Seeberg [5]) eine bedeutsame Rolle. Denn es wird hier gezeigt, daß das religiöse Bedürfnis außerhalb der Offenbarung in Christus unbefriedigt herumirrt in vergeblichen Anstrengungen, daß aber nur in Christus das Verlangen des Menschen gestillt wird, indem zugleich die andern Religionen als Verkehrungen gerichtet werden. Aber schon das Ausgehen von menschlichen

1) Das Problem der theologischen Anthropologie, Zwischen den Zeiten, 1929, S. 493 ff.

2) Imago Dei. Festschrift für G. Krüger, 1932, S. 167 ff.

3) Nein! Antwort an E. Brunner, 1934.

4) Die Wissenschaft der christlichen Lehre, ^{3} 1905, S. 113 ff.

5) R. Seeberg, Christliche Dogmatik I, 1924, S. 9 ff., S. 502.

Bedürfnissen und Strebungen erscheint den genannten Theologen als ein bedenkliches Nachgeben gegen eine anthropozentrische Theologie. Es scheint den Vertretern dieser neueren Theologie, als ob der Mensch an sich gar nicht so geschaffen sei, als ob er nach Gott fragen müsse [1]). Paulus dagegen hat jedenfalls nach der Areopagrede Act 17, 26 f. gemeint, daß alle Menschen so von Gott geschaffen seien, daß sie ihn suchen müssen. Er hat einen Anknüpfungspunkt in Athen gefunden und hat gemeint, daß auch verkehrte Gottesverehrung doch der Intention nach, wie sie von der Heilsoffenbarung in Christus aus verständlich wird, auf den wahren Gott gerichtet ist. „Was ihr nun unwissend verehrt, eben das verkündige ich euch" (V. 23).

Die Lehre von der religiösen Anlage ist allerdings zuweilen gegen die Notwendigkeit einer besondern Offenbarung Gottes ausgespielt worden. So meint z. B. Paul Göhre [2]), „daß in der Lehre von der religiösen Veranlagung die einzig unangreifbare Sicherung des Rechts auf Religion und damit der Religion selbst als einer notwendigen und gesunden Funktion des menschlichen Geisteslebens liegt." Ebenso hat J. W. Hauer in seiner „Deutschen Gottschau" die Erbanlagen der Rasse zum zeugenden Grund der Religion gemacht. Von diesen und ähnlichen Stimmen gewarnt, scheint es vielen richtiger, den religiösen Glauben überhaupt nicht mehr im menschlichen Wesen zu verankern, sondern seinen Grund ausschließlich in der über uns stehenden Gottestat zu suchen. Demgegenüber ist geltend zu machen: die religiöse Anlage darf nicht, wie Gogarten [3]) es für unausbleiblich hält, so aufgefaßt werden, daß in ihr eine Gott gegenüber selbständige Anlage vorliege, kraft deren der Mensch sich von sich aus in Beziehung zu Gott setzen könne. Wir müssen umgekehrt die Anlage so fassen, daß in ihr die „Ansprechbarkeit durch Gott" liegt. Gott hat den Menschen so geschaffen, daß sein richtendes und erneuerndes Wort sich Eingang in das Menschenherz verschaffen kann.

1) Nach K. Barths Dogmatik I ², 1932, S. 251 scheint nicht etwa „an dieser Stelle eine gemeinsame Diskussionsbasis für philosophische und theologische Anthropologie, die Gelegenheit zu einem gemeinsamen Aufweis wenigstens der Möglichkeit nach Gott zu fragen" sichtbar zu werden.

2) Der unbekannte Gott, 1919, S. 101.

3) Das Problem einer religiösen Anthropologie, Zwischen den Zeiten, 1929, S. 495 ff.

Auch Schumann will in seinem Aufsatz „Imago Dei“ (Festschrift für G. Krüger, 1932, S. 178 f.) in dem Bilde Gottes im Menschen nicht eine anschaulich aufweisbare Prägung des menschlichen Wesensbestandes sehen, obwohl nur dies in den Worten Ebenbild Gottes liegen kann, sondern ausschließlich eine über dem Menschen stehende Intention Gottes, die nicht in das Wesen des Menschen, sondern nur „in den Raum und Umkreis des von Gott geschaffenen Menschenwesens“ hineingelegt ist, also nur die Bestimmung zu der Gottesgemeinschaft, die durch Jesus Christus verwirklicht wird. Aber Schumann kann diese Einschränkung nicht aufrecht erhalten. Denn er sagt selbst: „Die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch besteht darin, daß zum Wesen des Menschen das Sichverhalten zu Gott, das Mit-Gott- oder Wider-Gott-Sein gehört“ (S. 177). Damit ist doch eine sehr anschauliche Beschreibung dessen gegeben, worin sich die dem Wesen des Menschen eingepflanzte Notwendigkeit, nach Gott zu fragen, äußert. Ferner wendet sich Schumann dagegen, daß man die Bestimmung des Menschen und sein Wissen um sie als „Organ für das Vernehmen der Offenbarung“ auffasse. Hiermit ist allerdings ein gewichtiger Einwand erhoben. Schleiermacher [1]) meint zwar, man verfalle in den manichäisch-flazianischen Irrtum, wenn man der menschlichen Natur trotz der Erbsünde nicht die Empfänglichkeit für die Erlösung durch Christus zuschreibe. Aber der Ausdruck „Empfänglichkeit“, „Fähigkeit, das Offenbarungswort aufzunehmen“, muß allerdings eingeschränkt werden. Denn letztlich muß das Offenbarungswort selbst sich Eingang im Menschen schaffen. Daher lehrt K. Barth: Es gibt keinen andern Anknüpfungspunkt im Menschen als den, den das Gotteswort selbst schafft, indem es Glauben weckt [2]). Aber so richtig dies ist, darf man doch hinzufügen: die allgemeine Offenbarung hat den Menschen so geschaffen, daß er ansprechbar ist für Gott. So sagt P. Althaus: „Wir könnten das biblische Gotteszeugnis gar nicht als Zeugnis von Gott hören, wenn wir nicht immerdar schon von dem Urworte Gottes herkämen, das in und mit unserer Existenz in der Welt geredet ist“ [3]). Hiermit stimmt auch W. Lütgert [4]) überein: Man müsse die Frage nach einem religiösen Or-

1) Glaubenslehre [1] § 20, 1; 110, 2; [2] § 13, 1; 89, 3.
2) Kirchliche Dogmatik I [2], 1932, S. 251. 3) Luthertum 1935, S. 21.
4) Schöpfung und Offenbarung, 1934, S. 67.

gan und die Frage nach der normalen Funktion dieses Organs unterscheiden. „Das erste ist ein Werk der Schöpfung, das zweite ein Werk der Erlösung oder des Wortes Gottes."

Damit stehen wir bei der Frage: Gibt es eine allgemeine Offenbarung Gottes, die auch diejenigen Menschen erfaßt, die nicht unter die Wirkung des Wortes Gottes treten? Die Theologie von K. Barth hält konsequent die Linie ein: Es gibt nur eine einzige Offenbarung Gottes. Die Theologie hat sich daher nur mit dieser Gottesoffenbarung zu beschäftigen. Daher wird das Alte Testament nicht gegen das Neue abgestuft. Es soll dasselbe eine Wort Gottes enthalten, das im Neuen Testament in Jesus Christus offenbart ist [1]). Daher soll eigentlich schon das ganze Alte Testament ein Christuszeugnis sein. Eine Unterscheidung einer vorbereitenden und vollendenden Offenbarung wird nicht gemacht, erst recht nicht wird zugegeben, daß im Alten Testament Unvollkommenheiten sind, die im Neuen Testament korrigiert sind, wie sie besonders in den Fluch- und Rachepsalmen (Ps. 69, 23—29; 109, 6—15; 137, 8—9) auftreten. K. Barth will (wenigstens in der 1. Auflage seiner Dogmatik) in überraschender Weise die Möglichkeit offen lassen, daß es auch außerhalb des biblischen Offenbarungszeugnisses wirkliche Offenbarung Gottes geben könne (ebd. S. 135 f., 249 ff.). Aber er postuliert sofort: „Offenbart er sich nicht ganz, so offenbart er sich gar nicht, wird er nicht ganz erkannt, so wird er gar nicht erkannt" (ebd. S. 135). Also verlangte Barth damals: entweder müsse man nachweisen, daß die volle Erkenntnis Gottes, wie sie in Jesus Christus ans Licht getreten ist, schon irgendwo im Umkreis des Heidentums aufgetaucht sei, oder man solle von wirklicher Offenbarung schweigen. Damit wird die Lösung der Frage unmöglich gemacht. Die richtige Antwort kann doch nur die sein, die Paulus im Römerbrief (1, 18—32; 2, 14—15, vgl. Act 14, 17; 17, 23—29) gegeben hat: Die Offenbarung Gottes ist zwar vollkommen, aber die Menschen haben ihrer Sünde wegen diese Offenbarung Gottes nicht vollkommen erkannt; sie haben nur Bruchstücke der Offenbarung Gottes erfaßt und haben nicht Gottes offenbartem Willen Gehorsam geleistet. Die Alternative: entweder vollkommene Offenbarung Gottes und völlige Erkenntnis Gottes oder gar

1) Dogmatik I [1], 1927, S. 241 spricht von der „Identität der beiden Testamente".

keine Offenbarung und gar keine Erkenntnis Gottes verkennt den wirklichen Tatbestand. Barth entscheidet die Frage, ob irgendwo außerhalb der Bibel wirkliche Offenbarung vorliege, mit den Worten: „Vielleicht, vielleicht aber auch nicht. Die Dogmatik hat darüber nicht zu entscheiden" (ebd. S. 251). Also entweder volle Offenbarung oder gar keine Offenbarung. „Alles andere Fragen nach einer allgemeinen Offenbarung ist das Gerede einer Zuschauertheologie, die nicht weiß, von was sie redet." Damit werden alle wichtigen Fragen beiseite geschoben, ob Gott die Offenbarung in Christus so in die Welt hineingestellt hat, daß sie sowohl Antwort ist auf das in allen Religionen lautwerdende Fragen, als auch Korrektur und Reinigung der verfehlten Antworten [1]). Alle die ernsten Fragen, wie sich die außerchristlichen Religionen zum Christentum verhalten, können nicht einfach damit gelöst werden, daß sie Versuche des Menschengeistes sind, von sich aus den Himmel zu stürmen und Gott zu entdecken. Wenn man Ernst macht mit Anlage und Bestimmung der Menschen zur wahren Gottesgemeinschaft, so wird man auch in den außerchristlichen Religionen ein von Gott selbst dem Menschen eingepflanztes Suchen und Fragen nach ihm anerkennen müssen [2]). Mit einem „vielleicht, vielleicht auch nicht", kann sich die Theologie nicht zufrieden geben. Wenn sie eine deutliche Antwort auf diese Frage im Anschluß an Paulus und an die Reformatoren gibt, treibt sie nicht Zuschauertheologie, sondern erfüllt eine ihr gestellte Pflicht [3]).

Es ist in dem Streit zwischen E. Brunner und K. Barth über das Verhältnis der christlichen Offenbarung zu einer an alle Menschen er-

1) Schomerus, Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem, 1932, S. 48: „Es ist einfach nicht so, daß die nichtchristlichen Religionen ihren Anhängern nur Steine bieten und kein Brot. Es gehen auch positive und nicht nur völlig wertlose Wirkungen von ihnen aus."

2) Vgl. auch C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, II, 1913, S. 464 f. Derselbe spricht von einem verschieden abgestuften Eingehen Gottes in die Kreatur und speziell in die Menschheit. „Jener Gottesgeist, der allen Menschen eingepflanzt ist, bildet das treibende Agens, das zur natürlichen Gotteserkenntnis führt", ist aber von dem Heiligen Geist Gottes, der in höherer Potenz in Christus wirksam wurde, prinzipiell verschieden.

3) Auch K. Barth will nicht ausschließen, daß die Theologie, wie beteiligt sie auch immer persönlich sei, die Dinge auch „von außen zu betrachten hat" (Dogmatik I ² S. 129). Damit ist die „Zuschauertheologie", wenn sie sich nicht gegen eine Betrachtung von innen abschließt, als notwendig zugegeben.

gangenen allgemeinen Offenbarung bedauerlich, daß K. Barth an den eigentlichen Positionen Brunners vorbeiredet. K. Barth definiert [1]): „Unter ‚natürlicher Theologie' verstehe ich jede (positive oder negative) angeblich theologische, d. h. sich als Auslegung göttlicher Offenbarung ausgebende Systembildung, deren Gegenstand ein von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus — deren Weg also ein von der Auslegung der Hl. Schrift grundsätzlich verschiedener ist." E. Brunner dagegen versteht unter theologia naturalis eine Lehre von der Erkennbarkeit Gottes auf Grund seiner Schöpfungsoffenbarung, von der einiges auch den Heiden erkennbar geworden ist, die aber in rechter Weise nur auf Grund der Offenbarung in Christus verstanden werden kann [2]). Brunner will also nicht eine von der Offenbarung in Christus unabhängige Systembildung; er setzt die Schöpfungsoffenbarung nicht in Gegensatz zur Offenbarung in Christus, sondern meint, daß die Schöpfungsoffenbarung von vorneherein auf Christus hingerichtet war und durch das Wort von Christus ihre rechte Auslegung und Vollendung finde. „Die rechte natürliche Gotteserkenntnis hat nur der Christ, d. h. der Mensch, der zugleich in der Christusoffenbarung drinsteht" [3]).

Was sind dann in diesem unerquicklichen Streit die entscheidenden Gegensätze? Ich finde sie in der Frage, ob wir außerhalb der christlichen Heilsoffenbarung nur Verkehrung der Religion in Abgötterei, also Widerspruch des sündigen Menschen gegen die göttliche Heilswahrheit wahrnehmen oder ob in dem bleibenden Suchen und Fragen des Menschen auch Wahrheitsmomente sich finden, die in den Zusammenhang des christlichen Glaubens gestellt, eine neue, bessere Begründung finden. Es ist mir schwer zu verstehen, wie solche Wahrheitsmomente geleugnet werden können [4]). Aller Irrtum lebt von den ihm beigemischten Wahrheitselementen. Diese Wahrheitselemente herausarbeiten ist

1) Nein! S. 11 f.

2) Natur und Gnade, [2] 1935, S. V, 17, 31, 32, 50.

3) Ebd. S. 15; in 2. Aufl. gesperrt gedruckt.

4) Z. B. Joh. Witte, Th. Lit. Ztg. 1935, Sp. 437: „Daß ein Gott sei, das ahnen sie. Aber wenn sie sagen, dies ist Gott, dann irren sie stets ... Darum ist ihre Religion nur Nacht und Finsternis." „Nach dem Neuen Testament können die natürlichen Menschen Gott eben nicht erkennen. Sie sind vollkommen blind, sie sind tot, tot in ihren Sünden."

die Voraussetzung aller fruchtbaren Polemik. Es wäre auch eine merkwürdige Tatsache, wenn Gott in der ganzen Schöpfung, in aller Geschichte wirksam wäre, und er hätte die Menschen so geschaffen, daß sie trotz ihrer religiösen Anlage, trotz des sittlichen Gebotes Gottes alles Wirken Gottes mißdeuten und völlig blind und tot sein sollen. Paulus meint jedenfalls: Röm. 1, 19: *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*. Trotzdem haben sie Gott nicht gehorcht. Die Heiden würden gar keine Schuld haben, wenn die Erkenntnis Gottes ihnen überhaupt nicht zugänglich gewesen wäre. Die Schuld ist nur aufrechtzuerhalten, wenn eine wirkliche Bezeugung Gottes vorangegangen ist. Man muß zugeben, daß eine wirkliche Erkenntnis von Forderungen Gottes, von der Strafwürdigkeit wenigstens schwerer Vergehungen sich z. B. bei Homer und Hesiod findet. Die Erkenntnis, daß diese Erde uns nicht volles Glück bieten kann, ist die Grunderkenntnis des Brahmanismus und Buddhismus. „Auch der Gedanke, wir können das Heil nicht aus eigener Kraft erlangen, lebt dunkel in allen Völkern, am deutlichsten im Amidha-Buddha-Kult und in der Bhakti-Mystik in Indien. Das ist ja gerade die Voraussetzung für die Versöhnungstat von Golgatha. Gott hat den Zusammenhang mit der gefallenen Menschheit nie abgebrochen“ [1]). Hierbei muß durchaus betont werden: Der Wahrheitsbesitz der außerchristlichen Menschheit begründet keinen Anspruch auf Anerkennung von Gott. Denn der Gesamtzustand des Heidentums ist Gottesferne. In der Nacht des Heidentums leuchten einige Sterne, bald heller, bald weniger hell. Der Erlösung durch Christus sind alle bedürftig. Erst in Christus kommen die mannigfachen zerstreuten Wahrheitsmomente zur vollen Geltung. Dies entspricht auch der reformatorischen Anschauung von der justitia civilis. Luther erkennt an, daß alle Menschen eine cognitio legalis Dei haben. „Die Erkenntnis Gottes aus dem Gesetz ist der Vernunft bekannt, und die Vernunft hat Gott fast ergriffen und gerochen, wiewohl es klarer durch Mose gegeben ist“ [2]). „Ein Mensch, so ihm das Gesetz vorgehalten wird, spricht er bald: Ja, es ist also, er kann es nicht leugnen. Dazu könnte man ihn so bald nicht überreden, es wäre denn zuvor in seinem Herzen geschrieben. Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, wird es

1) K. Heim, Glaube und Leben, ² 1928, S. 460.
2) Th. Harnack, Luthers Theologie I, S. 93.

mit dem Worte wiedererweckt" [1]). Also darf die christliche Heilsoffenbarung nicht in ausschließenden Gegensatz zur allgemeinen Offenbarung Gottes gestellt werden. Das Wort von Christus deckt die verschüttete „Uroffenbarung" wieder auf.

Daher darf man mit Bultmann [2]) davon reden: Wenn der von Gott noch nicht gewonnene Mensch das Evangelium hört, hat er ein Vorverständnis des Wortes Gottes. Er merkt jedenfalls: Wenn ich mich dem Evangelium öffne, muß mein ganzes Leben anders werden. Er ist vor die Entscheidung gestellt, ob er nun wirklich Gott gehorchen will. Aber schon bevor die Entscheidung fällt, ist ein Vorverständnis des Evangeliums da. Ohne dies könnte man Schuld und Verantwortung des Menschen nicht aufrechterhalten. Man käme sonst zu der falschen Auslegung der Prädestinationslehre, die es in Gottes Willkür legt, ob er einem Menschen das Heil schenkt oder nicht, und die Entscheidung des Menschen auf Grund des Anrufes Gottes ausschließt.

G. Heinzelmann [3]) will weder von allgemeiner Offenbarung noch von Uroffenbarung reden, sondern nur von der einen Offenbarung, die durch Christus geschehen ist. Denn sichere Gewißheit gegenüber allen Bestreitungen Gottes finden wir nur in der Offenbarung in Christus. Aber auch er findet in der Rede von der allgemeinen Offenbarung Gottes ein Wahrheitsmoment: Es gibt eine vorlaufende Gnade. Wenn wir von Christus gewonnen sind, erkennen wir, daß er uns schon vorher gesucht hat. Denn auch der noch nicht erlöste Mensch steht immer unter der Wirkung Gottes. Damit ist das hervorgehoben, was niemals zurückgestellt werden darf, daß alle Offenbarung Gottes auf Christus hinzielt und von ihm aus erst recht verstanden werden kann.

Sind wir in diesen Verhandlungen über die christliche Offenbarung und ihr Verhältnis zu einer allgemeinen Offenbarung Gottes weitergekommen als früher? In Christliche Welt 1888 (S. 398 ff.) schrieb A. Harnack über „Natürliche Gotteserkenntnis". Die sog. natürliche Gotteserkenntnis ist eine unsichere und in ihrer Herkunft unklare Größe.

1) Weimarer Ausgabe Bd. 16 S. 447 Z. 33 ff. Vgl. De servo arbitrio W. A. Bd. 18 S. 719 Z. 22 ff.

2) Glauben und Verstehen, 1933, S. 294 ff.

3) Theologie der Gegenwart, 1935, S. 135 ff.

Sie stammt teils aus den Nachwirkungen der antiken Popularphilosophie teils aus christlichen Einflüssen. Sie ruht auch auf der unleugbaren sittlichen Anlage des Menschen. Trotz dieser Unsicherheit und Unklarheit ist sie eine vorhandene Größe. Sie ist wie die Gesetzesreligion bei Paulus sowohl Vorstufe wie Widerspiel des Evangeliums. Wir müssen an sie anknüpfen, aber auch über sie hinausführen. Denn nur wo das Wort vom Kreuz verkündet wird, ist der tragfähige Grund des Glaubens gegeben.

J. Gottschick (ebd. S. 461 ff.) schrieb als „Ergänzung" zu diesem Aufsatz: Er könne in der sog. natürlichen Gotteserkenntnis nicht einen Anknüpfungspunkt, sondern nur einen Gegensatz zur christlichen Heilserkenntnis erkennen. Denn nach Gal. 4, 8 haben die Heiden Gott nicht erkannt. Gottschick vertritt daher den Satz: „Ohne Christus wäre ich Atheist." Denn allen Einwendungen gegen den Glauben kann ich wirksam nur begegnen, wenn es eine aus den Tiefen von Not und Sünde errettende Heilstat Gottes gibt. Mir scheint nicht, daß wir wesentlich über die in diesen Aufsätzen ausgesprochenen Wahrheiten hinausgekommen sind.

Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage.

Von Vikarin Hanna Dorr in Züllchow b. Stettin.

1. Religionsgeschichte als Funktion der Kirche.

Am 15. Januar feierten wir den 70. Geburtstag Nathan Söderbloms. Vielleicht ist unsere Zeit mit ihren Wirren und Kämpfen und ihrem sehnsüchtigem Ausschauen und Rufen nach einer großen Führerpersönlichkeit besonders geeignet und reif dafür, des vielen Redens und Schreibens müde, einmal stille zu werden im Hinhören auf das, was der große Führer der „Kirche in Schweden", die „ein Zweig der einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche ist", damit auch uns heute noch in unsere Lage hinein zu sagen hat.

Vor allem ist es ein Problem, das hinter allen kirchlichen Kämpfen unserer Tage steht, die alte und doch immer wieder neu aufgegebene Frage nach dem richtigen Verständnis der Offenbarung, die Frage

nach dem Verhältnis von Offenbarung und Geschichte oder in der heute gebräuchlich gewordenen Fragestellung nach dem Verhältnis von allgemeiner und spezieller Offenbarung. Dieses Problem oder wie es in der Formulierung Söderbloms heißt, die Frage nach einer Fortsetzung der Offenbarung ist das Zentrum, um das seine ganze theologische und kirchliche Arbeit kreist. Seine Antworten zeichnen sich dadurch aus, daß sie frei sind von künstlichen Konstruktionen und den Blick verengenden Einseitigkeiten. Sie sind gewonnen mittels echter wissenschaftlicher, d. h. dem Forschungsgebiet entsprechender Methode und ruhen auf einer breiten Basis von überwältigendem religionsgeschichtlichem Material. Darum wagen wir die Behauptung, daß S.s Arbeit auch für uns von wegweisender Bedeutung sein kann, und wir gut daran tun, uns mehr als es bisher geschehen ist in sein Werk zu vertiefen.

Vielleicht scheint diese These im Hinblick auf das, was von dem Werke Söderbloms bei uns in Deutschland im allgemeinen bekannt ist, bei aller Würdigung dieser großen Persönlichkeit doch seine wahre Bedeutung zu überschätzen. Ist es doch vor allem die menschliche Seite Söderbloms, als eines Verkündigers praktischen Christentums, die bei uns uneingeschränkte Anerkennung findet, während die beiden sachlichen Arbeitsgebiete, die sich für uns in erster Linie mit dem Namen Söderblom verbinden, seine ökumenische und seine religionsgeschichtliche Arbeit, sowohl in ihrer prinzipiellen Ausrichtung als auch in ihren Einzelergebnissen sehr umstritten sind. Das kommt nicht zuletzt daher, daß auch gerade in den Theologenkreisen weitgehende Unkenntnis hinsichtlich wichtiger Schriften der umfangreichen Lebensarbeit Söderbloms herrscht, so daß man schon aus diesem Grunde nicht zu einem richtigen Verständnis seiner Theologie von ihrem Zentrum, dem Offenbarungsverständnis, her und zu einer gebührenden Würdigung des prinzipiell Wegweisenden und Weiterführenden gelangen kann.

In dem heutigen Zusammenstoß zwischen dem universalen Anspruch Gottes und den mannigfaltigen widerstrebenden, feindlichen Mächten fällt nach der Meinung S.s gerade dem Luthertum darum eine besondere führende Stellung zu, weil es einen besonders tiefen Blick in das Wesen und Handeln Gottes geschenkt bekommen hat.

Gerade weil das Luthertum wie keine andere Form des Christentumsverständnisses in Christus Gott mitten ins Herz schaut, vermag es auch Gottes Weg durch unsere Zeit — trotz seiner „Mummerei" — durch die „Larven" des geschichtlichen Geschehens hindurch zu erkennen. In dieser echten Zusammenschau von spezieller und fortgesetzter Offenbarung liegt die ökumenische Bedeutung und Aufgabe des Luthertums, die es befähigt, die z. T. heute vorliegenden Verkrampfungen des Offenbarungsverständnisses zu lösen und der Kirche Christi den Weg durch unsere Geschichte zu weisen.

S.s Anliegen ist es, diese Erkenntnis, daß sich vom Kreuz her die Wirklichkeit des Lebens in seiner Tiefe als Werkstatt des allzeit wirkenden Gottes erschließt, auf das weite Feld der allgemeinen Religionsgeschichte anzuwenden. Sein Interesse für dieses Forschungsgebiet ist für ihn nicht nur rein persönlich wissenschaftlicher Art, sondern seiner Ansicht nach gehört die Beschäftigung mit dem ganzen Gebiet der Religionen zu den wichtigen Lebensfunktionen der Kirche; und zwar aus drei Gründen: 1. aus kirchengeschichtlichen, 2. aus apologetischen Gründen, 3. aus Gründen der Selbsterkenntnis und damit Selbsterhaltung. S. stellt also die Forderung auf: „Die evangelische Kirche braucht ein Studium der Religionsgeschichte in ihrem ganzen Umfang" [1]), d. h. die allgemeine Religionsgeschichte wird zu einer Funktion der Kirche. Daraus folgt dann weiter, daß die Religionsforschung durch beauftragte Glieder der Kirche ausgeübt wird, die bekenntnismäßig gebunden sind und also bestimmte Voraussetzungen kirchlicher Art an ihr Arbeitsgebiet herantragen. Es erhebt sich infolgedessen die Frage, ob solche Voraussetzungen nicht von vornherein die Wissenschaftlichkeit der Forschung ausschließen, da der Blick des Forschers — weil standpunktbehaftet — getrübt und zu einer objektiven Erfassung des Gegenstandes unfähig ist.

Dieser Einwand ist von der Seite der exakten Wissenschaft gegen die Forderung S.s erhoben worden, weil sie nur in einer voraussetzungslosen, d. h. in diesem Falle: von jeder kirchlichen Bindung freien und in diesem Sinne streng wissenschaftlichen Methode die Gewähr für

1) Den allmänna religionshistoria och den kyrkliga teologie, Uppsala 1901, S. 37.

den wissenschaftlichen Charakter der Religionsforschung sah. Es war nur folgerichtig, wenn man von dieser wissenschaftlichen Grundposition dazu kam, der Theologie überhaupt, vor allem aber dem systematischen Zweig die Wissenschaftlichkeit völlig abzusprechen, weil sie sich auf glaubens- und bekenntnismäßigen, d. h. also subjektiven Voraussetzungen des Forschers gründe. Es ist die Frage nach der richtigen Methode für die Theologie und hierüber hinaus die Frage nach dem „Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften" (Spranger) überhaupt, die S. von dem Gebiet der allgemeinen Religionsforschung aus in Angriff nimmt. Das Bedeutsame ist vor allem, daß es der Theologe S. ist, der auf Grund seines Offenbarungsverständnisses zu einem neuen Begriff von Wissenschaftlichkeit kommt, den er auf seinem Forschungszweig anwendet und bewährt. S. grenzt das Gebiet der Religion klar und deutlich von dem der anderen Wissenschaften ab, und indem er hierfür eine eigene Methode als Garantie für die Wissenschaftlichkeit der Forschung fordert und verkündet, weist er gleichzeitig die anderen Geisteswissenschaften in ihre Grenzen. Das Bahnbrechende der Arbeit S.s zeigt sich uns besonders deutlich, wenn wir einen kurzen Blick auf den geisteswissenschaftlichen Hintergrund seiner Forschung werfen.

Es ist die Zeit, in der die Geisteswissenschaft wie angedeutet völlige Voraussetzungslosigkeit in weltanschaulicher und kirchlicher Hinsicht, die „absolute Trennung der Welt des Theoretischen und des Praktischen" [1]) zur Grundforderung erhob (vgl. Max Webers „Wissenschaft als Beruf"), wie sie etwa so formuliert ist: „Wertsetzende Urteile sind unter keinen Umständen Sache der Wissenschaft, sondern des Lebens und der Prophetie; auch die Geisteswissenschaft kann nur Gesetzlichkeiten der Struktur oder des Geschehens studieren, sie kann auf dieser Grundlage die Erfolgschancen für mögliches Zweckhandeln vorausberechnen; aber sie kann die Relativität der Wertstandpunkte — den Polytheismus der Werte — nicht kritisieren; ihr einziges Geschäft ist erklärende oder verstehende Kausalerkenntnis: die Entzauberung der Welt". Spranger (S. 7) sagt mit Recht, daß diese Einstellung „eine Fremdherrschaft der naturwissenschaftlichen Me-

1) E. Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit i. d. Geisteswissenschaften, 1929, S. 5.

thode in den Geisteswissenschaften" bedeutet. Auf das Gebiet der Religionswissenschaften übertragen, löst sie, um die Objektivität der Wissenschaftlichkeit zu garantieren, die Religionswelt einschließlich des Christentums in ein Nebeneinander gleichberechtigter, untereinander zusammenhängender Phänomene auf. Die Theologie geht in allgemeine Religionsgeschichte auf, und damit wird der Absolutheitsanspruch des Christentums aufgegeben, ausschließliche und einmalige Gottesoffenbarung zu sein.

Es ist wohl vor allem die Geschichtsbetrachtung des schwedischen Geschichtsphilosophen Eric Gustaf Geijer († 1847), die für S. in der theologischen Methodenfrage von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Geijer warnt schon in seinen Vorlesungen über „die Geschichte des Menschen" aus dem Jahre 1841/42 vor dem Versuch, die ganze Wirklichkeit des Lebens mittels naturwissenschaftlicher Kategorien erklären und erfassen zu wollen. Auf theologischer Seite ist es besonders Albrecht Ritschl, der in bewußter Abkehr von jeder Metaphysik — wenigstens der Absicht nach — und in positiver Hinwendung zur geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus den Glauben für „eine Bedingung richtigen historischen Sehens" [1]) erklärte, für S.s Suchen nach der Methode und den echten Voraussetzungen theologischen Erkennens wegweisend geworden. Ansätze zu einer solchen genuin theologischen Methode findet S. schon bei Schleiermacher. In seiner Gedenkrede des Jahres 1899 hebt er vor allem die Bedeutung Schleiermachers als „kirchlichen Theologen" und „den Wert seiner dämmernden Einsichten für die Methode der allgemeinen Religionsforschung" hervor. „Sie hat angefangen fruchtbringend und in ihr Thema eindringend zu werden in demselben Maße, als sie sich die Grundgedanken von dem besonderen Lebensgebiet der Religion neben der Philosophie und Moral und von ihren historischen, konkreten Lebensformen zunutze gemacht hat." Schleiermacher „fehlte zwar das prophetische Element", „sein wesentliches Verdienst ist es, eine neue Buchführung eingeführt zu haben" [2]). S. erkennt, daß mit dieser Tat Schleiermachers, der die Religion von der Fremdherrschaft der Moral gelöst und ihr ein eigenes Zentrum im

1) G. Wehrung: Geschichte und Glaube, 1933, S. 13.

2) Betydelsen af Schl.s „Reden über die Religion", 1899, S. 30 f.

Menschen angewiesen hat, auch die Forderung und Möglichkeit einer eigenen theologischen Methode und damit eine Befreiung von der Fremdherrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens gegeben ist, und der Weg zu einer neueren tieferen Art von Wissenschaftlichkeit frei ist.

Diese Erkenntnis finden wir programmatisch in der Antrittsvorlesung S.s in Uppsala aus dem Jahre 1901 ausgesprochen. „Jede Kenntnis bedeutet ein Anteilhaben an dem Gegenstand der Kenntnis. In höchstem Maße wird ein solches gefordert, wenn es sich um eine tief eingreifende menschliche Lebensäußerung vor anderen handelt. Voraussetzungslosigkeit im angedeuteten Sinne als Garantie für wissenschaftliche Zuverlässigkeit bedeutet ganz einfach, daß man ohne Voraussetzung für die Religionsforschung ist. Eine gewisse innere Erfahrung von den Gütern der Religion ist notwendig, um sie zu begreifen“ [1]). Ja S. geht noch darüber hinaus. „Für eine Behandlung der Geschichte der Religion, vor allem in ihren höchsten Erscheinungen, ist eine innerliche Erfahrung von dem Glaubensgrund und dem Gemeindeleben der evangelischen Kirche nicht ein Hindernis, sondern eine gute und in den wichtigsten Stücken notwendige Voraussetzung. Eine Verschärfung der wissenschaftlichen Forderung selbst führt dazu“ (ebd. S. 19). Die Theologie leistet der Wissenschaft überhaupt gerade darin einen wichtigen Dienst, daß sie „die Aufmerksamkeit darauf heftet, daß jeder Forscher Voraussetzungen hat, und daß voraussetzungslose Forschung ebenso unwirklich und unmöglich ist wie die tabula rasa der Seele. Es gibt keinen geistig Arbeitenden, der nicht subjektiv ist. Ein leerer Topf und ein leerer Kopf geben nichts von sich.“ Es kann sich also nicht darum handeln, einer Religionsforschung die Wissenschaftlichkeit abzusprechen, sofern und bloß weil sie Voraussetzungen hat, sondern es geht um die Frage nach den echten Voraussetzungen einer Forschung. Für die Theologie ist der Offenbarungsglaube „Kennzeichen und zusammenhaltende und bestimmende Einheit“ [2]), also muß auch für die theologische Wissenschaft „der Offenbarungsgedanke der selbstverständliche Ausgangspunkt“ sein. Von

1) Den allmäna religionshistoria, S. 13 f.

2) Naturlig religion och religionshistorie, 1914, S. 68 (ursprünglich deutsch: Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, 1914).

dieser Voraussetzung gilt es, wenn S. sagt, daß „verschiedene allgemeine Voraussetzungen wohl mit einer streng historischen Wissenschaft vereinigt werden können, mit den beiden selbstverständlichen Bedingungen: einer wirklichen wissenschaftlichen Begabung und einem suchenden wahrheitsliebenden Sinn" (S. 69). Voraussetzungslosigkeit als Bedingung für die Wissenschaftlichkeit kann also in Zukunft nur die Forderung bedeuten, sich von jedem Dogmatismus fernzuhalten und in ständiger Bereitschaft zu stehen, die eigene Meinung durch die Ergebnisse der Forschung korrigieren zu lassen. „Kein Dogmatismus der einen oder anderen Richtung darf die Sorgfalt und Allseitigkeit der Untersuchung verrücken oder auch nur im geringsten Maße den sittlichen Halt der Wissenschaft verletzen. Keine Arbeit darf im voraus infolge von allgemeinen Theorien des Verfassers verurteilt werden, wenn sie unsere Kenntnis erhöht" (ebd.).

Indem S. einem neuen Wissenschaftsbegriff den Weg bahnt, kämpft er gleichzeitig, wie er sagt, gegen einen „Begriff von Kirchlichkeit, der gegen die Grundsätze des evangelischen Christentums streitet, und gegen einen Wissenschaftsbegriff, der aus der Welt der Abstraktion, nicht aus der Welt der Wirklichkeit geholt ist" [1]). Einem solchen oben gezeichneten Wissenschaftsbegriff braucht die kirchliche Theologie keine falsche Ängstlichkeit und mißtrauische Ablehnung entgegenzubringen. Im Gegenteil: „Jedes Mißtrauen gegen ein rein wissenschaftliches Programm bedeutet bei dem Christentum ein Mißtrauen gegen sich selbst und gegen die Macht der Wahrheit sich geltend zu machen" [2]). Die Theologiegeschichte hat bewiesen, daß „die streng wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiet der Schrift auf die Dauer der Kirche nicht gefährlich, sondern von Gewinn gewesen ist. Ja, nur diese und nicht eine besonders gebildete sog. kirchliche Theologie hat der Kirche oben angeführte Gewinne gebracht" [3]). Es ist die gleiche Erkenntnis, wie sie Wehrung ausspricht: „Daß wahre Historik, die der Grenzen ihrer Erkenntnis bewußt bleibt, den an den biblischen Berichten genährten Glauben nicht zu erschüttern braucht, sondern ihm

1) Den allmänna religionshistorie, S. 10.
2) Den naturlig religion, S. 83.
3) Den allmänna religionshistorie, S. 23.

dient, das darf mit ruhiger Überzeugung ausgesprochen werden“ [1]). Die Forderung S.s lautet also: „Die evangelische Kirche braucht eine Wissenschaft mit streng wissenschaftlicher Methode (a. a. O. S. 37). Dadurch daß die Religionsgeschichte eine Funktion der kirchlichen Theologie wird, soll sie also nicht etwa der wissenschaftlichen Forschung entzogen werden, sondern umgekehrt die ganze theologische Wissenschaft der wissenschaftlichen Forschung ausgeliefert werden. Bedingung ist aber, daß man auch mit einer wirklich wissenschaftlichen, d. h. sachgemäßen Methode zu Werke geht. Zu den echten Voraussetzungen einer solchen Methode gehört für S., wie schon gesagt, vor allem „eine innerliche Erfahrung von dem Glaubensgrund und dem Gemeindeleben der evangelischen Kirche“, das bedeutet der Glaubensblick, der das Wesentliche des Christentums, die geschichtliche Gottesoffenbarung, in seiner Tiefe erfaßt und sich in subjektivem Einsatz als Erkenntnisorgan betätigt. Dieser Glaubensblick, der andererseits immer von den geschichtlichen Fakta abhängig bleibt, muß von jedem Dogmatismus frei bleiben und sich der Wirklichkeit unterordnen. „Ist er auf der einen Seite Voraussetzung, Werkzeug der erkennenden Tätigkeit, so auf der anderen Seite wieder Ertrag, sofern er, gereinigt und bereichert, aus ihr hervorgeht“ (Wehrung S. 356). Letzten Halt holt sich der Glaube nicht aus irgendeiner Art von wissenschaftlicher Einsicht. „Das Risiko, daß für den Glauben wesentliche Erlösungsfakta von der Wissenschaft erschüttert werden, kann nicht durch Hilfsmittel der Wissenschaft oder des Denkens beseitigt werden. Das kann bloß durch die Zuversicht unschädlich gemacht werden, daß die Wahrheit *eine* ist, und daß der Parallelismus des Glaubens und der Forschung in eine Einheit auslaufen muß. Zu der Gewißheit, die in der Kindschaft Gottes liegt, gehört die Überzeugung, daß das im tiefsten Sinne Wertvolle und Notwendige für das Leben des Geistes auch das im tiefsten Sinne Wirkliche ist“ (Söderblom a. a. O. S. 25). Die Spannung, die immer wieder infolge unseres begrenzten und mangelhaften Erkenntnisvermögens zwischen dem Glauben und der Wissenschaft entsteht, „kann nur überwunden und getragen werden von unserem Gottvertrauen, das weiß, daß Gott ein Gott der Wahrheit ist, und daß alle ehrliche Forschungs-

1) Geschichte und Glaube, S. 343.

arbeit also letztlich der Kirche dienen muß" (Betydelsen, S. 29 f.). Letzte innere Gewißheit kann dem wahrheitssuchenden Forscher also nicht aus den Forschungsergebnissen selbst erwachsen, sondern „der Mensch muß von Seelennot und geistiger Zugkraft aus Geschichte und Kultur hinausgezwungen werden und Gottes Macht vernehmen um Gottes Offenbarung in der Geschichte sehen zu lernen" (Uppenbarelsereligion, S. 150). Weil dem Glauben aus der Gottesoffenbarung am Kreuz ein neues Wissen um das Handeln Gottes mit der Welt und in seinem eigenen Leben geschenkt wird, geschieht es, „daß mit dem Wechsel der Wissensform das Gewußte selbst sich wandelt" (Wehrung S. 352), die ganze Wirklichkeit und Tiefe der Welt sich in einer neuen wahreren Weise erschließt. Der Glaube nimmt nunmehr als „kritische Funktion" auch an der wissenschaftlichen Arbeit teil und muß also, da er allein nur weiß, was Offenbarung im Vollsinn bedeutet, entscheidender Faktor auf dem Gebiet der Religionsforschung sein. So erweist sich die Zusammenschau des Glaubens von spezieller und fortgesetzter Offenbarung Gottes als der *Schlüssel zur echten Erkenntnis* auf dem Gebiete der Religionsforschung und damit S.s These von der allgemeinen Religionsgeschichte als Funktion der Kirche auch vom Standpunkt echter Wissenschaftlichkeit als berechtigt.

S. hat seine neu gewonnenen methodischen Erkenntnisse in seiner eigenen religionsgeschichtlichen Forschung angewendet und bewährt. Als ein besonders wichtiges und deutliches Beispiel sei an sein Eingreifen in den Babel-Bibelstreit durch seine kleine von Aulén als bahnbrechend bezeichnete Schrift „Offenbarungsreligion" aus dem Jahre 1903 erinnert. S. erkennt als entscheidenden Fehler in der Beurteilung der allerdings zunächst das Auge blendenden Ergebnisse der religionshistorischen Forschung, daß man einen fremden, nicht dem Gegenstand selbst entnommenen Maßstab, in diesem Fall den ethischen, als Vergleichsmaßstab in der Beurteilung der verschiedenen Religionen benutzt und sich damit den Blick für das Spezifische der betreffenden Religion und für das Einzigartige der biblischen Religion von vornherein verbaut hat. Demgegenüber spricht S. die Behauptung aus: „Es liegt in der Natur der Sache als etwas Selbstverständliches, daß es hinsichtlich der Religionen die *religiöse*

Kraft und nichts anderes sein muß, das zuinnerst und zutiefst den Ausschlag geben muß. Aber die Sache ist gewiß nicht anerkannt und auf die Religionswissenschaft in unseren Tagen angewandt. Das Herkömmliche und im ganzen Unbestrittene dürfte es sein, das Ethische zu der entscheidenden Grenzmarke in der Religionsgeschichte zu machen und die Religion nach der Moral zu beurteilen." „Aber das ist doch nicht der der Religion eigene Gesichtspunkt" (a. a. O. S. 18). Denn „Religion steht für sich selbst, sowohl in der Geschichte als auch im Seelenleben" (Uppenbarelsereligion, S. 19). „Keine Vergleichung der Moralgebote kann eine rechte Bewertung der Religionen geben" (S. 17). Söderbloms These lautet: „Zuerst und zuletzt muß eine Religion nach ihren religiösen Quellen beurteilt werden." In dieser Forderung zeigt sich einerseits, was S. Schleiermacher und seinem Blick für das Übermoralische in der Religion verdankt, auf der anderen Seite ist diese These gleichzeitig ein Beweis dafür, daß S., obwohl er Ritschl Entscheidendes verdankt und häufig als Ritschlianer bezeichnet wird, doch seinen eigenen Weg gegangen ist und sich vor allem von dem Ethizismus Ritschls frei gehalten hat. Wenn wir wirklich die von S. geforderten religiösen Maßstäbe in der Beurteilung der Religionen anwenden, gerade dann zeigt es sich, daß der aus der speziellen Offenbarung Gottes in Christus gespeiste Glaube des Christentums der universale Maßstab zur Beurteilung der Höhe und des Wahrheitsanspruches der übrigen Religionen ist. Gleichzeitig tritt er damit, wie S. an Hand vieler Beispiele aus den Gottesanschauungen und den Gottesverhältnissen nachweist, den Beweis für die Ausschließlichkeit, Einzigartigkeit und Wahrheit des christlichen Offenbarungsanspruches an. Unter Anwendung der richtigen Arbeitsmethode läßt gerade die Religionsgeschichte „das Neue und Eigentümliche im Evangelium deutlicher als vorher hervortreten" (Religionshistorie, S. 30).

Besprechungen.

C. Fabritius, Positives Christentum im neuen Staat. Dresden 1935, H. Püschel. 76 S. RM. 1.80.

Die Schrift leistet einen wertvollen Dienst. Nicht nur auf Grund seiner eigenen Erfahrung aus der Kampfzeit, sondern auch auf Grund ruhiger und sachlicher Darstellung zeigt F. den inneren Zusammenhang auf zwischen Nationalsozialismus und Christentum. Zugleich wendet er sich bei Wahrung der religiösen Gewissensfreiheit gegen die verschiedenen Formen freidenkerischer Religionsbegründung. Die Schrift ist kämpferisch, ohne aber verletzend zu wirken. Sie zeichnet sich vor allem durch das unbedingte Vertrauen zu Volk und Führung aus. In einem ersten Teil geht F. auf die Religionspolitik der Bewegung ein: Der Nationalsozialismus selbst hat „tiefe Wurzeln im christlichen Geist" (35). Die Neubelebung des Volksgeistes von innen heraus aus den Kräften des Evangeliums „ist letztlich der Sinn des Satzes vom positiven Christentum als Standpunkt der Partei" (36). Dieser Programmpunkt beschließt wieder in sich ein ganzes Programm: Schule, Presse und Rundfunk müssen Zeugnis ablegen, daß wir in einem christlichen Volke leben. Die politische Schulung muß sich auch auf den Punkt 24 erstrecken und sachkundig durchgeführt werden. Das Christentum muß gegen feindliche Angriffe verteidigt werden, nicht etwa, weil es selber dazu zu schwach wäre, sondern weil das Volk um der inneren Einheit willen vor Religionskriegen bewahrt werden muß.

Im zweiten Teil zeigt F., daß das Christentum aus dem Glauben heraus die innerste Kraft der nationalsozialistischen Lebens- und Weltanschauung bilden kann. Diese Kraft kommt aus der Gotteskindschaft, Nächstenliebe und Erlösung. In der näheren Ausführung dieser christlichen Glaubenshaltung weist er nach, daß die antichristlichen Auffassungen mit dem Nationalsozialismus unvereinbar sind. Gerade in dem Abschnitt über die Nächstenliebe zeigt er, daß sich in ihr der Nationalsozialismus mit dem Christentum „geradezu deckt" (58). Er setzt sich mit den Einwänden gegen die sog. Versklavung durch das Christentum und gegen den Sünden- und Erlösungsglauben auseinander. Dabei hat er immer das Ziel, gerade dem Nichtchristen mit diesen Ausführungen zu helfen und ihm die Lebenskräfte des Evangeliums zu erschließen.

Wenn F. allerdings die Liebe der Ehre überordnet (57), dann bewegt

er sich eher auf der Linie des Aristoteles als auf der Luthers. Wir erinnern zunächst an die Nicomachische Ethik (Phil. Bibliothek Bd. 5, S. 172). Aristoteles urteilt allerdings nicht grundsätzlich, wenn er das Geliebtwerden dem Geehrtwerden überordnet. Er geht von der alltäglichen Erfahrung aus, daß die Ehrung erstrebt wird als „eine Gewähr späterer Wohltat" oder als eine Bestärkung in der eigenen Meinung. Die Liebe aber erfreut um ihrer selbst willen. Bei Luther dagegen ist es besser, nicht von einer Überordnung, sondern von einer wechselseitigen Bezogenheit zu sprechen: keine Liebe ohne Ehre und keine Ehre ohne Liebe. Es finden sich zwar auch Stellen, die von einer Überordnung in dem einen wie in dem anderen Sinne Zeugnis ablegen. 1. Ohne Zweifel ist für Luther die Liebe die vollkommenste Betätigung des Glaubens. Sie ist ein Band der Vollkommenheit „darum, daß sie die Herzen zusammenhält . . . durch und durch, über allen und in allen Sachen" (Br. A. 5, 222). Höher kann sie nicht gepriesen werden, „denn das man spricht, Gott sey die lieb selber" (Cl. 7, 263, vgl. überhaupt diese Predigten über die Liebe, 1. Joh. 4, 16). Sie ist die größte Tugend (Br. 5, 361). Ein Gebot und Werk gilt nur, wenn es die Liebe fordert (also auch das Ehren von Vater und Mutter!) (Br. 5, 216). Aber gerade bei dem vierten Gebot ordnet er die Ehre der Liebe über. Die Ehre ist geboten, gegenüber dem Vater- und Mutterstand und gegenüber der Obrigkeit, die ihre Gewalt aus diesem Stande herleitet. Luther stellt die Ehre über die Liebe, weil Gott die Personen dieses Standes von allen anderen Personen scheidet und „neben sich setzet". „Denn es ist ein viel höher Ding, ehren, denn lieben, als das nicht allein die Liebe begreift, sondern auch eine Zucht, Demut und Scheu, als gegen einer Majestät, allda verborgen . . . Denn welchen man von Herzen ehren soll, den muß man wahrlich für hoch und groß achten." (So auch Erl. A. 36, 102 ff.). Eine frühere Erklärung des vierten Gebotes zeigt aber, daß Ehre und Liebe aufeinander bezogen sind. Im Sermon von den guten Werken versteht Luther unter der rechten Ehrerweisung oder, wie er sagt, unter der rechten Ehre, eine „furcht mit lieb vormischt" (Cl. 1, 274). Auch die Ehre ist bei Luther, genau wie die Liebe, auf Gott bezogen. Die Ehre ist an die Majestät Gottes gebunden, an der nach Gottes Willen der Elternstand und die Obrigkeit teilhaben sollen. Zum Ehren gehört also dies Doppelte: die furchtgebietende Majestät Gottes und die zuversichtliche Liebe zu ihm hin.

Bei F. überbietet die Liebe die beiden anderen Grundkräfte der menschlichen Gesellschaft, die Ehre und die Gerechtigkeit, weil sie das „individuell Verschiedene wie das allgemeine Gleiche umspannt" (57). Dagegen ist aber zu sagen, daß die Ehre mehr ist als nur Ausdruck für die „Bedeutung des einzelnen in seiner Individualität für die Gemeinschaft". Wir sehen in der Haltung Luthers eine umfassendere Bestimmung, die auch dem nationalsozialistischen Ehrwollen mehr entspricht. Bei Luther ist allerdings die Ehre noch ganz patriarchalisch begründet. Er hat aber dies mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß in der Ehre des obrigkeitlichen Menschen die Majestät Gottes sichtbar ist.

Leipzig. H. E. Eisenhuth.

Kurt Leese, Natürliche Religion und christlicher Glaube. Eine theologische Neuorientierung. Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1936. 76 S.

Auch diese Schrift L.s (vgl. 1932, 324 ff. und 1934, 170) bekennt sich einerseits gegenüber den heute üblichen Angriffen zum Christentum, möchte aber andrerseits in dieser kritischen Stunde seiner Weiterbildung dienen. Und zwar bezieht die Weiterbildung sich vor allem auf das Verhältnis zur Natur. Zunächst behandelt L. „die natürliche Religion von der Stoa bis zur Aufklärung". Er bringt ihr nur wenig Liebe entgegen. Sie scheint ihm „trotz ihrer materialistischen und pantheistischen Seitentriebe zutreffender als idealistische oder rationalistische Geistreligion" (S. 28) charakterisiert werden zu müssen, darum ist ihre Heranziehung unfruchtbar — auch Barth und Brunner scheinen ihm aneinander und an dem eigentlichen Interesse der Zeit vorbeizureden. Nach dieser Vereinigung des Feldes wird im 2. Abschnitt die wirkliche Naturfrömmigkeit als „Schöpfungsglaube" und „Naturmystik" geschildert. Beispiele geben dem Leser innere Fühlung mit der Sache und mit L.s Deutung: dort Psalmen und Paul Gerhardt, hier die ganze reiche Fülle, die von den Griechen über Augustin, den hl. Franz, Goethe, Hölderlin u. a. bis zu Knut Hamsun führt. Sowohl die Verschiedenheit wie die gegenseitige Korrektur der beiden Typen wird aufgewiesen, und so mündet die Darstellung im 3. Abschnitt: „Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung." Die Läuterung der (vorderasiatisch dämonisierten) israelitischen Naturfrömmigkeit durch die Propheten zeigt die Voraussetzung der Verbindung. Wo die notwendige Vorsicht gegenüber den in der Naturmystik lauernden Dämonien geübt wird, da öffnen sich Möglichkeiten rechter Synthese. Sie öffnen sich kraft eines gemeinsamen Nenners, nämlich des Gnadenerlebnisses, das dem Christen, aber auch der Naturreligion geschenkt wird. „Gnade des Seins und der Seinskindschaft, das Umhegtwerden von der Gnade der Schöpfung und Erhaltung ist der vorchristliche Sinn der Naturfrömmigkeit" und damit der „existenzielle Anknüpfungspunkt" für die christliche Verkündigung, während die alte „natürliche Theologie" nur ein sekundäres, ein Ablagerungs- und Verfallsprodukt dieses religiösen Urverhältnisses war (S. 72). Die christliche Verkündigung von der begnadend-erlösenden Agape Gottes ruft also den Menschen nicht aus undurchdringlicher Finsternis, sondern aus der Gnade der Seinskindschaft in die Gnade jener Sohnschaft, da die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Hl. Geist. Die Verbindung beider gestaltet den protestantischen Menschen, den Menschen der gläubigen Freiheit (S. 73 f.). — Die Theologie hat alle Ursache, sich der Kraft zu freuen, mit der L. die Aufmerksamkeit von der „natürlichen T h e o l o g i e" zur „natürlichen R e l i g i o n" zurückführt. Erst hier können die Entscheidungen fallen. Er hat durchaus recht, wenn er zeigt, daß theologisches Reden über die Frage der natürlichen Offenbarung, der „Anknüpfung" u. ä. nur da sinnvoll wird, wo der Redende von dem Erlebnis frommer Naturbezogenheit weiß; denn nur eine darum wissende Theologie überwindet die Versuchung, zur größeren Ehre der geschichtlichen Offenbarung die natürliche durch eine an

Feuerbach-Marx-Nietzsche-Freud geschulte Psychologie als bloße Selbst- oder Kreaturvergötzung ideologisch aufzulösen, und gewinnt dadurch fruchtbare Möglichkeiten für die Erörterung des ganzen Problemkreises. Freilich wird eine solche Theologie sich kaum bei den Gedanken L.s, auch nicht bei seiner Betonung der natürlichen Seinsgnade beruhigen können. Sie wird der Naturfrömmigkeit erst dann die rechte Stellung im Rahmen des christlichen Glaubens anweisen können, wenn sie in dem Verhältnis des Christen wie zum natürlichen Leben überhaupt, so besonders zur Naturbezogenheit dem Moment des Bruches eine durchgreifende Bedeutung gibt. Auch die lebendigste Naturfrömmigkeit wird durch den christlichen Glauben nicht nur vor ihren Dämonien gerettet, sondern erschüttert und umgeprägt — nicht weil er der Natur etwas von ihrer Gottentsprungenheit nehmen wollte, sondern weil er das Auge für die Gebrochenheit der menschlichen Naturbeziehung öffnet. Hier wachen Fragen auf, die L. nicht beantwortet, weil er den Hinweis auf die alttestamentlichen Propheten nicht vom Neuen Testament her verwirklicht. Aber wir wollen ihm dafür danken, daß er hilft, die Aufgabe zum Bewußtsein zu bringen, und wertvolle Anregungen für ihre Lösung gibt. Stephan.

August Winnig, Heimkehr. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstal, 1935. 409 S. Gebd. 5,80 RM.

Es ist nicht Aufgabe der ZThK, die Erzählungskunst W.s oder die Fülle und Schicksalsschwere dessen zu rühmen, was er aus seinem Erleben der Jahre 1918—23 berichtet. Auch die Tatsache, daß der Titel „Heimkehr" die Heimkehr zu Gott einschließt, würde eine Fachzeitschrift für systematische Theologie noch nicht berechtigen, auf das Buch hinzuweisen. Wohl aber ist es für das Verständnis der religiösen Lage wertvoll, den Weg zu kennen, auf dem W. zu der (schon in der Kindheit preisgegebenen) Frömmigkeit des Elternhauses zurückgeführt wird und „die größte Revolution erlebt, die ein Mensch erleben kann". Allerdings deutet er ihn nur am Schlusse mit zarten Strichen an. Aber einiges wird doch deutlich. Was W. über die Religionslosigkeit und den historischen Materialismus hinaushebt, ist nicht persönlicher Kampf mit Sünde und Schuld, nicht der Eindruck der Person Jesu, auch nicht ein auf einer früheren Wanderung empfangenes unmittelbares Erlebnis der göttlichen Wirklichkeit oder die deutliche Empfindung gewisser Fügungen im Leben und die Wahrnehmung, „daß es Menschen gab, die über den gewöhnlichen Trieben und Begierden standen und von ganz anderen Kräften beherrscht wurden". Als ein ganz in der Geschichte lebender Mensch wird er vielmehr von der Erkenntnis überwunden, daß die Gottbezogenheit, der Gottesglaube die Urmacht der Geschichte ist, und daß alle Kultur hier ihre eigentliche Wurzel hat. Forschende Vertiefung in die Geschichte der Baukunst, vor allem des Übergangs von der Gotik zur Renaissance, und tätiges Mitleben der Gegenwart führen ihn zu dem Punkt, auf dem sich ihm nun gleichzeitig neue historische Erkenntnis und die Hoffnung völkischer „Erneuerung aus erneuter Glaubenskraft" erschließt. Es wäre schlimm,

wenn wir Theologen solche Entwicklungsgänge mit Worten wie „individuell" oder „psychologisch" oder „nur menschlich" beiseite stellen wollten; sie weisen auf Zusammenhänge hin, die für den Fragenkreis der natürlichen Religion und ihrer Beziehung zum christlichen Glauben wichtig sind. Stephan.

Erwin Langner, Deutscher Frontkämpferglaube. Breslau, Ferd. Hirt, 1935. 64 S. M. 1.50.

Die Mahnung, im Gegensatz zu allen Übermalungen mit kritischer Klarheit des wirklichen Frontkämpfers zu gedenken, ist für die Theologie in ganz besonderem Maße wichtig. Wir Theologen täuschen uns nur allzuleicht über den Menschen, dem wir helfen wollen, die christliche Verkündigung zu verstehen und auf sich selbst zu beziehen. Da stellt Langner den Menschen der Front vor uns hin und macht an ihm aus eigenster Erfahrung heraus die Haltung lebendig, in der menschliches Kämpfertum die Botschaft Gottes hört. Einige Stellen mögen zeigen, wie sein Streben überall auf herbe Wirklichkeit, auf Überwindung bloßer Romantik geht: „Das war Heldentum aus Schicksal, nicht aus Neigung (S. 26)"; „Der Frontmensch, der sich als Helden nie wichtig nahm, wollte auch seinen Heiland nicht heroisch herausgestrichen haben; ihm war es genug, ihn als Helden sterben und in seinem Tode siegen zu sehen" (S. 58); „Der Tod des Kriegers ist letzte Erfüllung" (S. 61); „Der Krieger wird zum Helden, indem er den Krieg als reine Notwendigkeit auf sich bezieht ... Das Lied vom gefallenen Kameraden ist der metaphysische Lebens- und Kraftanschluß dieses Heldentums" (S. 62). — Systematisch-theologische Wirkung wünsche ich dem Heft vor allem in der Anthropologie; sowohl die überlieferte kirchliche wie die Heideggersche kann hier wichtige Korrekturen erhalten.

Stephan.

Ad. Br. Ekowski, Der Dichterphilosoph Rudolf M. Holzapfel. Seine Gedankenwelt und Persönlichkeit. Radolfszell a. Bod., Heim-Verlag A. Dreßler, 1935. 358 S. Gebd. 6 RM.

Im Jahrgang 1930 S. 226 ff. berichtete R. Merkel über den Panidealismus Holzapfels („Religiöse Außenseiter"). Daß H. trotz seines frühen Todes auch heute noch als bedeutsam empfunden wird, zeigt vorliegendes Buch. Es will allerdings nicht nur das „System" H.s aus seinen mannigfaltigen und teilweise widerspruchsvollen Werken herausarbeiten, sondern ordnet es dem Gang des europäischen Geisteslebens ein und gibt eine zusammenfassende kritische Auseinandersetzung. Es fehlt danach bei H. „die klare Herausarbeitung tragender philosophischer Grundbegriffe ... Die Fülle der Gedanken und Forschungsergebnisse ist außerordentlich groß, aber sie bedrückt oft und befriedigt nicht infolge ihrer Unübersichtlichkeit" (S. 349). Das religiöse Moment bei H. wird auch von Ekowski betont; die kritische Beurteilung beruft sich auf die Religionsphilosophie von Scholz. Stephan.

Die Bedeutung der Naturauffassung für die Gestaltung der Religion.

Von Geheimrat Professor D. A. Titius in Berlin-Dahlem.

Nicht von einer maßgebenden Erkenntnis der Natur, die wir als kritische Instanz zu handhaben hätten, soll hier die Rede sein, sondern von der allgemein menschlichen, sogar von einer Naivität der Naturauffassung, die heute längst überwunden und an eindeutigen Tatsachen korrigiert ist; denn hinsichtlich dieser Naivität besteht doch zwischen dem Einzelnen (wie auch den geschichtlichen Zeitaltern) nur ein Gradunterschied. Was uns unsere Sinne und die auf sie gegründeten Eindrücke und Gedanken von der Natur erzählen, geht erfahrungsgemäß nur zu einem geringen Teile durch das Sieb unserer wissenschaftlich geschulten Beobachtungskunst hindurch und wird als Baustein objektiver Erkenntnis anerkannt; weitaus das Meiste dagegen erweist sich dem strengen Blick als eine Mischung subjektiven Erlebens und objektiver Wirklichkeit mit zusätzlichen Bestandteilen menschlicher Sinnesempfindung, willkürlicher Gruppierung und subjektiver Ausdeutung. In all diesen Beziehungen ist unsere Naturauffassung (verglichen mit der wissenschaftlichen) nur ein Märchen, ein „Mythos" geworden, aber eben damit zugleich ein Teil unserer selbst, wesenhaft und als konstitutiver Teil uns selbst zugehörig und für die Gestaltung des religiösen Glaubens und Lebens kaum minder maßgebend als die aus unserm Innern spontan aufsteigenden Einflüsse.

1. Über die alte theologia naturalis sind wir mit dieser Einsicht bereits hinausgekommen; denn sie beruhte auf der Annahme, daß die antike Naturauffassung (die Kosmologie) in ihrer Grundstruktur vernunftgemäß und von endgültiger Wahrheit sei, sich mit dem christlichen

Glaubensgedanken durch die platonisch-aristotelischen Denkmittel zum geschlossenen Ganzen einer Gesamtbetrachtung zusammenschließen lasse und so die Wahrheit der christlichen Religion auch dem wissenschaftlichen Denken verbürge. In Wirklichkeit spitzten sich bis zu Newtons Kosmologie hin die Eigenart und der Gegensatz zwischen Physik und Theologie so unvereinbar zu, daß Kant ihre Unvereinbarkeit auf derselben Ebene logischen Denkens auf den ersten Blick erfassen mußte, noch ehe er sie scharf dialektisch zu zergliedern vermochte. Aber schon in den Anfängen christlicher Theologie zeigt sich eine starke Spannung zwischen der antiken Kosmologie [1]), die doch angeblich das wissenschaftliche Fundament des religiösen Glaubens bilden sollte und wichtigen Erkenntnissen dieses Glaubens selbst, und dieser Gegensatz war lebendig genug, um selbst im mittelalterlichen Denken immer neue Reibungen und Umkippungen entstehen zu lassen. Ohne auf die angedeuteten Probleme näher einzugehen, können wir doch mit Nutzen bei der alten Tradition der natürlichen Theologie einsetzen, um unsere eigene hier gestellte Aufgabe bestimmt zu umgrenzen. Der Sinn des Ausdrucks „Natur" ist nämlich im Griechischen [2]) und Deutschen so allgemein und unbestimmt, daß es sich empfiehlt, von vornherein das Problem genau festzulegen, das wir ins Auge fassen wollen, und vollends ist das notwendig, wo wir uns einer religiösen, also auf die ganze Menschheit bezüglichen Frage zuwenden wollen.

Den Ausgangspunkt der natürlichen Theologie bildet die berühmte Ausführung des Apostels in Röm. 1, 19 ff. Im Unterschiede zu der im Mysterium verhüllten Gottesweisheit der Erlösung (1. Kor. 2, 7 ff.) wird hier eine allen zugängliche Gotteserkenntnis behauptet, nämlich seiner ewigen Kraft und Gottheit, die allgemein sei und Verehrung und Dank hervorrufen sollte, weil Gott sich selbst in den Schöpfungswerken kundmacht: denn wer diese Werke mit den Augen der Vernunft anschaut, erblickt darin das ewige Wesen Gottes selbst. Man muß in diesem Gedankengang zwei Momente scharf unterscheiden: zunächst die sich selbst gleichbleibende Naturordnung, die in ihrer unveränderlichen

1) P. de Lebriolle, La réaction païenne. Étude sur la polemique antichrétienne du Ier au VIa siècle 1934; dazu Titius Deutsche Lit.Ztg. 1936, Sp. 563 ff.

2) Z. B. über Aristoteles s. Eisler, Wörterb. d. phil. Begriffe, 1929 II, 204.

Größe, Weisheit und Güte den Menschen zu Bewunderung und Dank für ihren Urheber auffordert; sodann den Beobachter selbst mit seiner sinnenden und staunenden Betrachtung. Der erste Gedanke bildet die gemeinsame Voraussetzung der höheren Kultur jener Zeit (wie natürlich auch von Gen. 1 und sonstigen biblischen Ausführungen). Nicht minder sicher faßbar ist die vom Menschen erwartete geistige Haltung. Keinesfalls handelt es sich um einen bloßen Denkakt; denn Dank und Ehrfurcht werden als seine unmittelbare Begleitung gedacht, Verlust der eigenen persönlichen Würde und allgemeiner sittlicher Verfall als unmittelbare Folgen seines Ausbleibens. Auch an einen Syllogismus ist nicht gedacht, sondern an ein unmittelbares, also unwillkürliches Schauen durch Einsatz der eigenen Geisteskraft, „wie sieht ein Geist den andern Geist" (vgl. Act. 17, 27 f.). Unüberhörbar, wie die Stimme des Gewissens auch im Herzen des Heiden spricht (Röm. 2, 15), reden in ihrer Sprache die Himmel von der Ehre Gottes, und es gibt „keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre" (Ps. 19). Der Mensch fühlt also sich selbst von Gott angesprochen. Auch in der Tradition der theologia naturalis treten Erkenntnis des Schöpfers und Wissen vom Sittengesetz als die beiden hauptsächlichen Inhalte hervor, aber es fehlt die Einsicht in ihre unmittelbare Zusammengehörigkeit; in Wahrheit bilden religiöse Naturbetrachtung und Selbsterkenntnis ein unteilbares Ganzes, einen gemeinsamen Anspruch. Nur von der Anthropologie her und mit ihr untrennbar verschmolzen kommt Naturanschauung für die religiöse Sphäre in Betracht, also nur insoweit sie Schauplatz, Vorbedingung und Ordnung des menschlichen Daseins ist.

Von Paulus aus gesehen bedürfen diese Sätze der theologia naturalis noch einer nicht unerheblichen Ergänzung; die Naturordnung schließt auch ganz konkrete sittlich-religiöse Forderungen in sich ein, wie etwa die ehrbare und geziemende Regelung des Geschlechtsverkehrs (Röm. 1, 26 ff.), das zurückhaltende Wesen und die Verhüllung der Frau vor fremdem Blick, wie es ihrer Unterordnung unter den Mann gemäß ist (1. Kor. 11, 6 ff.), die kindliche Pietät und alles geziemende soziale Verhalten (Röm. 1, 29 ff., Phil. 4, 8). Um ihrer sozialen Lebenswichtigkeit willen ist die Erfüllung dieser Forderungen durch das Gesetz der von Gott geordneten Volksgewalten gesichert, dem — wie sonst der Naturordnung — um des Gewissens willen zu gehorchen ist

(Röm. 13); wie die soziale Ordnung, so ist auch der politisch-völkische Lebensraum der Völker auf Gottes Willen begründet (Act. 17, 26). Mit diesen Sätzen, die den Rahmen einer individuell eingestellten anthropologischen Naturauffassung überschreiten und den Übergang zu geschichtlich-natürlicher Betrachtung einleiten, ist das Problem der theologia naturalis erst voll gestellt. Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß damit ein gewisser Unsicherheitsfaktor in die Betrachtung der „natürlichen" Theologie eingeführt wird, sofern für die Naturgestaltung nichts als Gottes reiner Willensentschluß die Voraussetzung bildet, während sich in der Geschichte der menschliche Wille störend bemerkbar machen kann. Gleichwohl gehören diese Elemente für Paulus notwendig in das Bild der „natürlichen" Theologie hinein, da seine Naturauffassung wie die des Menschen zweifellos historischen Charakter trägt, ja gerade hierin ihre prinzipielle Differenz zur hellenischen Anschauung liegt. Schöpfungslehre und Eschatologie geben hier durch ihren Hinweis auf das überragende Gebiet des Übernatürlichen dem Natur- und Menschenbereich einen bloß vorläufigen Charakter. Auch die Natur ist mit dem Menschen zusammen in das Schicksal der Vergänglichkeit und Eitelkeit verstrickt und soll davon frei werden (Röm. 8, 19 ff.). So nähert sich die Naturbetrachtung in ihren letzten Aspekten den Mysterien der Erlösungsreligion, die nur dem Geistessehnen der Pneumatiker, nicht aber klarer Vernunfteinsicht zugänglich sind. Indes als Begrenzung der natürlichen Religion sind sie zu deren Charakteristik unentbehrlich. Auch zeigt sich in der Umbildung des freien Geistestriebes in Gesetzesforderung (Röm. 7, 3), in der Herrschaft des Todes und der andern Unheilsmächte (1. Kor. 15, 24 f.) eine tatsächliche Tendenz zur Zerstörung der Schöpfung, an der auch die „natürliche" Theologie nicht vorbeigehen kann, ohne die uns umgebende Wirklichkeit zu verfälschen.

So ergänzungsbedürftig diese Skizze der natürlichen Religion sein mag, genügt sie doch, um die hier beabsichtigte Problemstellung deutlich hervortreten zu lassen. Als eine entscheidende und nicht in Frage zu ziehende Voraussetzung für den Bestand und die Gestaltung des menschlichen Lebens ist das Naturerlebnis von konstitutiver Bedeutung auch für die normale Ausbildung des religiösen Glaubens, und es fragt sich, inwieweit die vorliegenden Tatsachen der Religionsgeschichte

mit den skizzierten Ansätzen der natürlichen Theologie übereinstimmen bzw. diese Skizze berichtigen oder ergänzen. Dabei ist allerdings von vornherein hervorzuheben, daß schon die paulinische Position — und in erhöhtem Maße gilt das von der späteren theologischen Tradition — gewisse Einseitigkeiten zeigt, die mit ihrer geschichtlichen Situation zusammenhängen und die man daher, wo es sich um die großen Züge der Gesamtbetrachtung handelt, nicht in den Vordergrund rücken darf. Fest steht natürlich der Individualismus des Apostels, ein Grundferment der Mittelmeerkultur, dem als solchem die Mysteriengestalt der Religion näher liegt als die Volksreligion, so daß die sozialen oder gar völkischen Beziehungen, so gewiß sie zum ursprünglichen Ansatz gehören, erst mit einiger Mühe an ihren Platz gestellt werden können. Bedeutsamer noch macht sich der Standort der erreichten Kulturhöhe für einen ausgesprochenen Städter, wie es Paulus war, darin geltend, daß doch nur der Mensch in seinem religiösen Blickfelde liegt; „Gott kümmert sich doch nicht um die Ochsen?" (1. Kor. 9, 10; vgl. die ζῶα ἄλογα 2. Petr. 2, 12. Jud. 10). Der „vernünftige Gottesdienst" (Röm. 12, 1) kennt keine Opfer mehr, keinen Kult im Tempel (Act. 17, 24 f.) und wendet sich mit Entrüstung von jedem Gottesbilde, geschweige denn dem überalterten und anstößig gewordenen fetischistischen Tierdienst Ägyptens (Röm. 1, 23). Die hiermit gegebene hohe Geistigkeit des Gottesgedankens läßt sich bei aller Anerkennung ihres Wertes gerade infolge ihrer bedrohlichen Naturfremdheit nicht zu den konstituierenden Elementen der natürlichen Religion rechnen, sondern gehört zu jenen Ausdrucksformen, die erst in einem bestimmten Stadium der geistigen Entwicklung realisiert werden können, aber selbst auf der prophetischen Stufe echter Religion noch nicht immer erreicht sind.

Noch eine letzte Bemerkung ist hinzuzufügen: die Einzigkeit Gottes, die von Paulus gemäß der Einheit der Schöpfung unmittelbar vorausgesetzt (z. B. Röm. 3, 29 f.), wenn auch nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, schließt keineswegs aus, daß neben ihm die Existenz anderer übermenschlicher Wesen angenommen wird, deren Stellung zu Gott teils zweideutig (z. B. 1. Kor. 2, 8), teils direkt gegensätzlich ist, wenn ausschließlich Gott wie am Anfang so am Ende der Dinge Alles wird in Allen (1. Kor. 15, 25 ff.). Wenn aber weder die Geistigkeit noch Einheit Gottes den Grundansatz der natürlichen Theologie

aufhebt, so wird man urteilen müssen, daß überhaupt nicht das „An sich" des göttlichen Wesens in Frage steht, da hierüber ohnehin nie Gottes Werk, sondern nur sein Geist vollgültiges Zeugnis ablegen kann, sondern vielmehr Gottes geistiger und einheitlicher Wille als souverän gestaltende, formende und zum Ziel führende Macht des natürlich-menschlichen Daseins und seiner unverbrüchlichen Ordnungen.

2. Treten wir mit der Frage nach der Geltung der so skizzierten natürlichen Theologie an die heutige religionsgeschichtliche Forschung heran, so ergibt sich, daß es zwar an weitgehender Bestätigung keineswegs fehlt, daß aber die Theorien über Ursprung und Entwicklung der Religion an dem leitenden Gesichtspunkt vielfach ohne ausreichende Auseinandersetzung oder auch nur Beachtung vorbeigehen. Die besonders durch Max Müller zu großem Ansehen gelangte mythologische Theorie geht zwar von der Religion als einem „Gewahrwerden des Unendlichen" aus und betont auch den Einfluß dieser Manifestationen auf den sittlichen Charakter des Menschen, aber ihr Interesse geht eben darauf aus, von hier aus die Mythenbildung verständlich zu machen. Daß nun Gottesgedanke und mythisches Bild von der Naturbetrachtung ausgehen — die sozialethische Beziehung wurde im allgemeinen von vornherein stark zurückgestellt —, ist nach dem bereits früher Bemerkten nicht zu bestreiten; ebensowenig soll das Verdienst M. Müllers und seiner Nachfolger um die Analyse der Mythenbildung verkleinert werden, wenn es auch mehr der Kunst- als der Religionsforschung zugute gekommen sein mag. Jedenfalls ist Müllers Absicht, die gesamte Religionsgeschichte auf seinem Wege als unbewußtes Fortschreiten zum Christentum zu erfassen, nicht erreicht worden, und es läßt sich auch nicht erkennen, wie das möglich sein sollte. Das Entwicklungsschema, zu dem er schließlich gelangt, der physikalischen, anthropologischen und psychologischen Religion, die zusammen die „natürliche" ausmachen sollen, stellt nur eine Addition, kein Ganzes dar.

Durch eine starke Heranziehung des gesamten ethnologischen Materials, besonders des primitivsten, sind die neueren Theorien ausgezeichnet. Von der darwinistischen Entwicklungstheorie getragen, gehen sie als von einer selbstverständlichen Voraussetzung von der Annahme aus, daß man den wirklichen Verlauf des Geschehens, wie auf allen Gebieten, so auch dem der Religion zutreffend erfasse, falls es gelingt,

die ethnologischen Tatsachen nach dem Maße ihrer Primitivität, ihrer wilden, tierähnlichen Haltung bis zu den stärker kultivierten Zeiten hin zu ordnen. Als Ausgangspunkt der Religion gilt hier die Idee eines übernatürlichen Energiefaktors; alles Weitere wird dann durch den Gang der Kulturentwicklung hinzugefügt; dahin gehört neben der steigenden Einsicht in die bestehenden natürlichen Zusammenhänge namentlich die Bindung durch die bestehenden, bzw. sich entwickelnden sozialen Ordnungen; auch die Einflüsse der Arbeitsleistung, der Wirtschaft sowie der materiellen und geistigen Kultur kommen in Betracht, doch wird ihre Bedeutung für die religiöse Sphäre im allgemeinen um so geringer, je mehr sie über den primitiven Lebensstand und seine Erhaltung hinausgehen. Der übernatürliche Faktor wird verschieden angesetzt und entweder im Seelischen gefunden, das sich im Traumbild, in ekstatischen Vorgängen, in der Erscheinung des lebenden Toten über den Bereich der alltäglichen Wirklichkeit hinaushebt oder ganz allgemein in einer übernatürlichen Zauberkraft (Mana), die als solche verborgen bleibt und bei besonderer Gelegenheit, oder durch den Kundigen erweckt, an das Tageslicht tritt. Diese Theorien sind insofern berechtigt, als sie die Idee eines übernatürlichen Faktors, der ohne Zweifel in der „natürlichen" Theologie enthalten ist, deutlich hervortreten lassen und auf ihren Ursprung hin prüfen. Aber ob die Annahmen, die darüber gemacht werden, zutreffen, ist eine andere Frage. Die Annahme eines besonderen Seelenwesens, sei es bei Lebzeiten oder nach dem Tode, die älter sein soll als die Gottesvorstellung, bedarf der Prüfung und kann keineswegs als sicher gelten. Speziell der Manismus mag die Annahme einer Art von Familiengottheit (nach Art des Kultes besonderer Heiligen für besondere Anliegen) gut erklären, nicht aber die Erweiterung zur weithin waltenden und Macht übenden Gottheit. Auch zeigen die Urkunden deutlich, wie bestimmt die Grenzen zwischen Ahnen und Göttern schon bei sonst noch recht primitiver religiöser Auffassung festgehalten sind; aus diesen und anderen Gründen wird der Seelentheorie gegenüber heute weitgehende Zurückhaltung geübt. Immerhin scheint sie mir, womit ich mich allerdings im Gegensatz zu so anerkannten Forschern wie Bertholet oder Beth befinde, doch noch den Vorzug vor der Mana-Theorie zu verdienen. Denn sie enthält wenigstens den Hinweis auf eine ganz konkret vorgestellte Wirklichkeits-

größe, die überdies in ursprünglichem Sinnzusammenhange mit dem Menschen, mit seiner sozialen Gruppe und, wenngleich viel unbestimmter, mit der Natur und dem sie durchziehenden Atemhauch steht, mithin zu den Beziehungen, die für die natürliche Theologie entscheidend sind. Dagegen ist der Begriff des „Übernatürlichen", wovon die Mana-Theorie ursprünglich ausging, rein negativ und demgemäß rein sekundär. Die Unterscheidung natürlichen Seins und Geschehens vom Übernatürlichen setzt eine Abgrenzung von zwei Sphären voraus, die jedenfalls schon ein recht bestimmtes Bewußtsein über die Grenzen des eigentümlichen und beherrschbaren menschlichen Lebenszusammenhanges einschließt, wie es für die Anfänge des Menschengeschlechts, auch die Anfänge seiner Religion noch gar nicht angenommen zu werden braucht. Weiter als mit der Idee des Übernatürlichen kommt man, wenn man bei der auch auf primitivster Stufe sich häufig bekundenden Neigung zur Personifizierung der belebten und wirkenden Dinge ansetzt. Der naive Mensch traut sich zu, zu jedem Tiere in seiner Sprache reden und sich ihm verständlich machen zu können; warum sollte er nicht zu jedem auf ihn einwirkenden Dinge „als Geist zu Geist" sein Wort sprechen und eine Verständigung, evtl. auch Gehorsam unter seinen Willen erzielen können. Die Bedeutung, die Fluch, Eid, Segen und sonstige feierliche Worte zweifellos besitzen, weist in diese Richtung und vollends wird die beeinflussende Praxis unterstützt, wenn gewisse festgeformte Riten und Zeremonien hinzukommen. Daß diese Praxis beim Pürschen auf das Wild, bei Krankenheilungen und überhaupt in den meisten Fällen der sog. Magie die vorliegenden Tatsachen genügend aufhellt, dürfte kaum zweifelhaft erscheinen. Damit ist freilich für die Praxis der Religion nichts gewonnen, es sei denn in den ganz seltenen ohnehin sekundären Fällen, in denen ein als außerordentlich wirksam erkanntes Zaubermittel selbst zu göttlichem Range erhoben wird. Dagegen erscheint mir auch die Annahme einer Priorität des Zaubers vor der Religion als ganz abwegig: Das älteste Material von Zauberpraxis, das wir kennen, stammt jedenfalls aus der Religion, nicht selten einer mißbrauchten oder bereits durch andere Gestaltungen verdrängten Religion. Sofern der Mana-Idee überhaupt noch Bedeutung für das religiöse Problem zuzugestehen ist, könnte sie nur in dem Sinne einer unerwarteten, geheimnisvollen, somit allgemein Stau-

nen erregenden Machtäußerung verstanden werden. Damit sind wir aber wieder bei Max Müllers „Gewahrwerden des Unendlichen", wenn auch in einer konkreteren dynamischen Fassung angelangt — wir könnten auch sagen, bei Paulus, nur daß eben jene Idee des Geheimmachtvollen ohne Grund noch von der konkreten Beziehung zur Welt- und Menschenordnung losgelöst erscheint, die sie in der „natürlichen Theologie" zeigt und durch die allein sie die Kraft zur Ausbildung von Religion in praktischer und theoretischer Formung erhält.

Die ethnologische Auffassung der religiösen Entwicklung leidet in hohem Maße an dem Mangel eines gesicherten Prinzips für die Ordnung der gegebenen Tatsachen. Der Gesichtspunkt primitiver Naturwüchsigkeit von Praxis und Vorstellung ist zwar von maßgebender Bedeutung, reicht aber für sich allein nicht aus, um die wirkliche geschichtliche Ordnung zu sichern; durch die gerade auf geistigem Gebiet häufig einsetzende Lähmung der geistigen Kraft und den Zerfall von Ganzheitsstrukturen in unzusammenhängende Teile sieht sich vielmehr die Forschung vor die schwierige Aufgabe gestellt, Naturwüchsiges und Entartetes, noch nicht Entwickeltes und krankhaft Gewordenes sorgfältig zu unterscheiden. Die alte Streitfrage, ob die in vielen Religionen auch tiefstehender Stämme sich findende, oft allerdings recht schattenhafte Vorstellung von „höchsten Wesen" nur auf der Überhöhung ursprünglich dem Durchschnittsmaß entsprechender animistischer Gestalten durch naturmythologische und historische Einflüsse, insbesondere die Einwirkung fremder höherer Religion (Mission) beruhe, oder ob es sich, wie Andrew Lang (The Making of Religion 1898) betonte, um naive aber genuine Schöpfungen sehr alter („präanimistischer") Zeit handle, konnte mit so unsichern Maßstäben nicht erledigt werden, sondern dazu bedurfte es der Gewinnung historischer Indizien. Der Versuch, die Ethnologie geschichtlich auszugestalten d. h. den allgemeinen Gang der Kulturentwicklung der „geschichtslosen" Stämme herauszuarbeiten, ist erstmalig in Ratzels Völkerkunde 1885/88 unternommen; Leo Frobenius legt dann mit seiner Theorie vom organischen Werden und Vergehen der Kulturen (vgl. Paideuma, Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre 1921) den Grund zu der besonders von Fr. Graebner ausgebauten „Kulturkreislehre". Als Merkmale der einfachsten Kulturen ergeben sich letztlich solche, die der „Sammelstufe"

angehören, von der primitiver Ackerbau (mit der Hacke), höhere Jagd und Nomadenwirtschaft sich erst abgezweigt haben; auch die soziologischen Formen von Vater- oder Mutterrecht sowie des Totemismus haben in dieser Zeit eine scharfe Ausprägung noch nicht erfahren. Sucht man nun die Stämme zusammen, die auf der Sammelstufe in loser Stammesorganisation leben, wo der Mann im wesentlichen von Jagd und Fang von Tieren lebt, die Frau mit den Kindern ihren Unterhalt durch Sammeln von Kraut und Frucht aufbringen muß, so findet man sie in charakteristischer Zerstreuung über die Erde in abgelegenen oder wenig verlockenden Zufluchtsorten, so die Pygmäen, einige Stämme in Südaustralien (früher auch in Tasmanien), in Kalifornien, im Feuerlande und der Arktis; auch diese ihre geographische Verteilung spricht für das hohe Alter dieser Kulturen. Gelingt es nun, für diese jahrtausendelang ohne jeden Zusammenhang miteinander bestehenden Stämme gleichwohl einen gewissen Rahmen der Religion in ihrer Theorie und Praxis zu gewinnen, der sie vielleicht sogar charakteristisch von ihrer heutigen Umgebung abhebt, so wird man darin einen originalen Besitz von hohem Alter erblicken müssen, der nicht nur für die Erledigung des erwähnten Problems, sondern für unsere Auffassung der Urgestalt der Religion entscheidende Bedeutung beanspruchen darf. Die erwähnte Vergleichung der Religionen der Urvölker ist von P. W. Schmidt in seinem „Ursprung der Gottesidee" unternommen worden und im 6. Bande 1935 zu Ende geführt [1]); sie bedeutet eine glatte, vielleicht allzu glatte Absage an alle Ideen einer religiösen Evolution, vornehmlich aber eine in ihrer Geschlossenheit überraschend starke Gestaltung der natürlichen Theologie als letzten uns erreichbaren Ausgangspunktes der Religion der Menschheit.

3. Unzweifelhaft tritt in der ältesten Religion die Richtung auf eine große, machtvolle Gestalt beherrschend hervor; ihre Einordnung in einen Geschlechtszusammenhang nach Art des menschlichen durch Hinzufügung von Müttern, Frauen und Kindern fehlt zunächst und bleibt auch bei jüngern Formen, die schon die Einwirkung mutterrechtlicher Kultur zeigen, bescheiden am Rande stehen. Analog verhält es sich mit den Beziehungen jener Gestalt zur Naturmythologie. Als Wohnsitz

1) Vgl. meine Anzeige in Theol. Lit.Ztg. 1936 Nr. 9, Sp. 153/58.

Gottes gilt allgemein der Himmel und zwar im Osten, wo der Morgen zuerst aufleuchtet; doch hat er in ältester Zeit in vertraulicher Gemeinschaft mit den Menschen auf Erden zusammengelebt. Über die Gründe für das Aufhören dieser glücklichen Zeit gibt es bereits Mythen, auch die Hoffnung auf seine Rückkehr wird hier und da ausgesprochen. Eine Tendenz zur Himmelsmythologie zeigt sich auch darin, daß dem höchsten Wesen trotz seiner Unsichtbarkeit (gleich der des Windes) ein lichtes Leuchten, eine helle Gestalt beigelegt wird. Indes findet sich nur ganz vereinzelt der Himmel oder der Himmlische als Bezeichnung Gottes; sie gewinnt erst in der Nomadenkultur Bedeutung. Erst recht fehlen die astralmythologischen Bezeichnungen oder beschränken sich doch darauf, daß hier und da Sonne und Mond als Augen des höchsten Wesens, die Sterne als seine Augen oder Ohren, der Regenbogen als sein Kleid oder Saum seines Kleides dargestellt werden. Auch gilt der Regenbogen als Äußerung seines Wohlwollens, der Donner als seine Stimme, der Blitz als Leuchten seiner Augen. Immer aber handelt es sich nur um Teiläußerungen seines Wesens, dessen Größe über sie weit hinausgeht. Nicht eine Teilerscheinung des ganzen kosmologischen Schemas, sondern davon verschieden, ist das höchste Wesen Herr des Weltalls, dessen Macht und Bedeutung in umgekehrtem Verhältnis zu jeder Art von Anthropomorphismus stehen. Es erscheint als Herr des Lebens und des Todes, als Eigentümer und Geber der Nahrung, „Herr der wilden Eber" usw.

Im Schöpfungsgedanken, der einen allgemeinen und ganz wesentlichen Bestandteil des alten Glaubens ausmacht, findet jene Wahlbeziehung ihren stärksten Ausdruck. Dabei zeigt sich der arktisch-amerikanische Kulturkreis universalistischer und anscheinend auch intensiver in der Ausbildung des Schöpfungsgedankens als der pygmäische, während die südostaustralische Gruppe eine Mittelstellung einnimmt; sogar die Idee einer Schöpfung aus Nichts wird nicht selten erreicht. Daneben findet sich nicht selten die Idee einer Schöpfung der Erde durch ein Tauchen und Heraufholen aus dem Urmeer, womit natürlich die Möglichkeit einer (letztlich erfolglos bleibenden) Konkurrenz anderer Urwesen mit dem höchsten Wesen eröffnet ist. Dem Schöpfungsglauben entspricht die einstimmige Annahme, daß es keine Macht gibt, die der des Schöpfers überlegen oder auch nur gleich wäre, auch nicht die Macht

der mächtigsten Zauberer. Daß diese geheimnisvolle Überlegenheit des Schöpfers selbst als „zauberhaft" vorgestellt werden kann (wie denn das Wort Manito vielfach als unpersönliche Zauberkraft gedeutet wurde, während es in Wirklichkeit nur ein häufiger Name für das durchaus persönliche höchste Wesen ist), liegt auf der Hand, aber die Absplitterung dieser Machtidee vom Gottesgedanken ist etwas durchaus Sekundäres: in der alten Zeit spielt diese der religiösen Sphäre gegenüber verselbständigte Machtidee, soweit sich sehen läßt, nur eine geringe Rolle, das Eingreifen des höchsten Wesens in das Geschick des Menschen durch Krankheit oder Tod wird nur als Zauber bezeichnet; kein böser Zauberer erhält für seine dunkle Praxis Kraft von dem höchsten Wesen; solche aber, welche in Gottes Macht Heilungen vollbringen, werden nie Zauberer genannt. Die Vorstellung von wohltätigen Magikern oder Wundertätern fehlt wenigstens in späterer Zeit nicht, aber sie steht stets in engem Zusammenhang mit der Religion und ist eine Auswirkung von ihr. Nach alledem muß man urteilen, daß die wunderbare Macht Gottes ein unmittelbares Attribut seines persönlichen Wirkens ist, ein Ausdruck seines unmittelbaren Wesens, die Versachlichung und Mechanisierung jener Kraft aber nur eine sekundäre Entwicklungslinie bezeichnet. Nicht Alle können gleicher Weise alles; für Gottes Wesen ist es eben bezeichnend, daß es ihm natürlich ist, Wunderbares zu wirken.

Diese geheimnisvolle Art tritt überall in dem alten Gottesgedanken hervor; wir trafen auf sie im Schöpfungsgedanken, in der Unsichtbarkeit seiner Gegenwart, in der Unnahbarkeit seiner himmlischen Wohnung. Ganz besonders deutlich prägt sie sich darin aus, daß nie von einem Beginn seines Daseins die Rede ist, ein solcher sogar mit ausdrücklichen Worten in Abrede gestellt wird. Er wird daher gelegentlich als der Alte bezeichnet, aber im Gegensatz zum Menschen wird von ihm gesagt, daß er niemals sterbe; sogar ein eignes Wort zur Bezeichnung des Ewigen hat ein südostaustralischer Stamm gefunden und ihm als Beinamen gegeben. Auch die Schranken, welche die räumliche Entfernung für den Menschen aufrichtet, bestehen für Gott nicht in gleicher Weise. Zwar ist es begreiflich, daß die Schwierigkeit, Gottes Fähigkeit, die Herzensregungen des Menschen zu erfassen, noch nicht überwunden ist. Aber angebahnt ist bereits dieser Gedanke und wird

dadurch verständlich gemacht, daß Sonne, Mond und Herdfeuer Gott von allem berichten, was auf Erden vorgeht, oder daß Sonne und Mond als die beiden Augen bezeichnet werden, mit denen er bei Tage und Nacht alles sieht. Natürlich ergibt sich daraus (vereinzelt bei den Andamanen gezogen) die Konsequenz, daß Gott nur allwissend ist, wenn es hell ist.

Mit dem Wissen um Taten und Gesinnung des Menschen sind wir bereits zu einer Fähigkeit der Gottheit gelangt, die nicht mehr auf die Natur, sondern auf den Menschen sich bezieht; es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß in dieser Beziehung der eigentliche Sinn des Gottesgedankens liegt, dem die wunderbare Herrschaft über die Welt im Grunde nur als Mittel dient. Am unzweideutigsten zeigt sich die unmittelbare Bezogenheit des Gottesgedankens auf den Menschen darin, daß in allen größeren Gruppen der Urkultur, und vielfach sogar sehr stark, die Anrede und auch die sonstige Bezeichnung Gottes mit dem Vaternamen in Gebrauch steht; auch die feierlichen Formen: Unser Vater, Vater im Himmel, Vater aller, Unser großer Vater, Vater des Lebens finden sich. Dementsprechend kommt von ihm den Menschen nur Gutes, alles dessen sie sich erfreuen, nie Böses, und er nimmt an ihrem Schicksal gütigsten Anteil. Dieser Glaube ist in allen Urkulturen so weit verbreitet, daß er auch in der allen gemeinsamen Religion weit verbreitet gewesen sein muß. Mindestens regional findet sich auch der Glaube, daß das höchste Wesen nach Erschaffung der Menschen vertraut mit ihnen auf Erden zusammengelebt habe und sich alle Fülle des Guten über sie ergossen habe, so daß es Mühe, Not und Arbeit — in dieser Zeit war das Feldarbeit — noch nicht gab: selbst Krankheit und Tod sollten ihnen fernbleiben. Wenn es anders kam, so war das nicht seine Schuld. Der gesamte arktisch-amerikanische Urkultur-Block teilt diese Annahme, doch finden sich auch Gruppen, die in besonders hartem Existenzkampf stehen, namentlich bei den Ur-Eskimo und den Feuerland-Indianern, auch den Pygmäen, die leidenschaftlich gegen Gottes Härte aufbegehren und bis zur Zerstörung seines Eigentums an Tieren und Pflanzen gehen möchten. In der Regel aber wird er als großmütig und freigebig, überhaupt als Ideal der geltenden Tugenden anerkannt. In diese Reihe gehört denn auch die von Gott geübte Begründung und Überwachung der Sittlichkeit, sowie seine Vergeltung der sittlichen Taten im Jenseits; letztere Annahme ist so all-

gemein verbreitet, und Abweichungen (z. B. in der Richtung einer vollen Abbüßung alles Bösen auf Erden) sind so vereinzelt, daß man die Idee jenseitiger Vergeltung zu den Urdaten der religiösen Anschauung wird rechnen müssen.

Mit Animismus oder Manismus als konstitutiven Prinzipien der Religion sind ersichtlich alle diese Vorstellungen nicht mehr vereinbar, denn sie zeigen in Allmacht, Ewigkeit und sittlicher Hoheit eine Souveränität des Willens auf, die jenseits des Wechsels von Leben und Tod steht, für die demgemäß auch Physisches und Psychisches bloße Nuancen, nicht absolute Positionen sind, sondern von ihr umfaßt werden. Gleichwohl wäre es ein Fehler, die Bedeutung des animistischen Faktors für die Konstitution der Religion auch nur in ihren Anfängen übersehen zu wollen; zeigt er sich hier auch nicht konstitutiv, es sei denn vielleicht in der Bedeutung des Traumes, so ist doch an seiner Mitwirkung bei der Formung der Religion nicht zu zweifeln. In der arktisch-amerikanischen, wie der pygmäischen und südaustralischen Kultur treffen wir in relativer Häufigkeit bei der Menschenschöpfung auf Belebung des aus Erde geschaffenen Menschenleibes durch die Einhauchung der Seele, die dann auch zum Schöpfer in den Himmel zurückkehrt. Es gibt doch wohl für diesen Zug keine näherliegende Erklärung, als daß hiermit die Eigenart des menschlichen Wesens bezeichnet werden soll, welche die besondere Fürsorge des Schöpfers für den Menschen über das andern Kreaturen gewährte Maß hinaus begründet. Dem entspricht es, daß dem Schöpfer sinnvolles Planen zugeschrieben wird, ein höheres Sein also, das mit den Mitteln des Sehens, Hörens, Tastens nicht erfaßbar ist. Gott und Hauchseele gleichen sich also darin, daß sie sind wie der Wind (eine Analogie, die noch genauer zu verfolgen vielleicht lohnen würde); der allgemeine Geistesbegriff, der wohl über die bloße Tendenz der Personifikation hinausgreift, ist auch sonst in der primitiven Weltanschauung wirksam und liefert das Material, wodurch die Kluft zwischen dem Naturgeschehen und dem göttlichen Walten in etwas ausgeglichen werden kann oder aus dem auch Konkurrenten und Gegenspieler der Gottheit gebildet werden.

Wichtiger erscheint indes für die religiöse Urstufe eine andere Ergänzung ihrer anthropologischen Grundlegung [1]). Diese liegt in dem

1) Eine ganz analoge Verankerung des sozialen und Stammesbewußt-

bewußten und starken Hinausgehen über das Einzelindividuum. Schon die Schöpfungsberichte fassen nirgends einen Einzelnen als solchen ins Auge, sondern nur Mehrheit, meist eine größere Zahl von (monogamen) Paaren oder auch ein Stammelternpaar, womit also Ehe und Familie in ihrem Ursprunge auf das höchste Wesen selbst zurückgeführt sind. Namentlich die Figur des Stammvaters tritt vielfach stark und bedeutsam hervor, sofern er die Offenbarungen und Aufträge des Schöpfers entgegennimmt oder auch in Gegensatz zu ihm tritt. Die elterliche Gewalt ragt in jener Zeit ganz spezifisch über jede andere hinaus, wiewohl Schläge fast nirgends als Strafmittel im Gebrauch sind. Auch die Großeltern und überhaupt die Alten sind hochgeschätzt. Die Ehewahl ist frei, die Ehe, zumal bei Vorhandensein von Kindern nahezu unauflöslich; Monogamie ist die Regel, Ehebruch meist selten und auch beim Mann in der Regel streng bestraft; die Frau ist noch nicht rechtlos, sondern weithin gleichberechtigt mit dem Mann. Unberührtheit des Mädchens vor der Ehe, auch sonstige sexuelle Zuchtübung gilt nicht selten als religiöse Forderung. Neben der Ordnung der Familie tritt auch die der Stammesgruppe bedeutsam hervor, aber nicht als Kriegs- und Waffenorganisation; bei den Gabun-Pygmäen wird auch bei Streitfällen jede Kriegführung zwischen den Stämmen selbst vermieden, und ein ähnliches Verhalten wird auch sonst berichtet. Auch der Mangel an Kriegswaffen, namentlich Deckungswaffen, spricht für die Altertümlichkeit dieses Zustandes (vgl. Schmidt S. 433 f.). Grund und Boden als Jagd- und Sammelrevier gelten als Eigentum der Sippe oder losen Großfamilie, nicht des Individuums und sind ihr durch den Stammvater zugeteilt; nur etwaige Fruchtbäume, Honigbienennester und dgl. sind Individualeigentum. Nahrungsmittel gelten in besonderem Maße als Gaben des Schöpfers, sind daher mit Schonung und ohne große Anhäufung von Vorräten zu verwenden, dagegen reichlich und freudig an Andere mitzuteilen. Als individuelles Eigentum gelten, weil persönlich erarbeitet, Waffen und Werkzeuge, Kleidung und Wohnung.

Das eigentümlich gruppenmäßige Denken, das sich in diesen Bestimmungen überall kundtut, ist noch in besonderer Form religiös und

---

seins (einschließlich der Jugendweihe in der Religion) habe ich in den Anfängen der Religion bei Ariern und Israeliten (1934, S. 12—21 nebst Anmerk.) nachgewiesen.

kultisch verankert. Überraschend genug treffen wir feierliche religiöse Zeremonien, fast durchgehends kollektiver Natur, auf allen Gebieten der Urkultur. Besonders bedeutsam sind die weitverbreiteten Jugend- (d. h. Knaben- und Mädchen-) Weihen, die meist als von dem höchsten Wesen selbst eingesetzt oder sogar ursprünglich mitgefeiert gelten und den grundlegenden Unterricht in der religiösen, sittlichen und sozialen Ordnung erteilen; die Teilnahme der Mädchen an dieser Feier zeigt bereits variante Formen, doch dürfte ihre volle Teilnahme der ältesten Zeit entsprochen haben. Das Herannahen der Geschlechtsreife wird mit besonderer Feierlichkeit umgeben und zum Anlaß intensiver Unterweisung gemacht. Unterricht und dramatische Darstellung (bei der der Herold Gottes und das Stammelternpaar auftreten) treten regional an die beherrschende Stelle; seelische Konzentration (Senken des Kopfes) und Speisebeschränkungen spielen dabei ihre Rolle. In einzelnen Gebieten wendet sich noch heute der ganze Stamm unmittelbar wie in direkter Anrede an das höchste Wesen. Als Abzweigungen von den Jugendweihen begegnen uns andere Feiern, z. T. dramatischer Art, die alle die Erinnerung an die Schöpfung, das Auftreten des Herolds des Schöpfers und des Stammelternpaares und der Lebensmittelgeister in sich enthalten. Neben den feierlichen Zeremonien, die durch rhythmische Bewegungen des Schreitens und Tanzens verbunden sind, treffen wir auf Gebete, von denen uns fest geformte Fassungen aus zahlreichen Gebieten bekannt sind, ebenso Gebete zu regelmäßiger Zeit, so morgens und abends und namentlich vor Beginn von Jagd und Fischfang. Das Opfer wird nicht allgemein, aber doch in der größern Zahl der Urstämme geübt und zwar vorwiegend als Erstlingsopfer (animalischer wie vegetativer Art) als Anerkennung der Oberherrschaft und ursprünglichen Eigentümerschaft, meist nur in kleinen, aber wertvollen Bestandteilen der Nahrung; die Riten sind recht verschieden. Daneben findet sich in besonderen Fällen auch das Sühnopfer.

Mit der gegebenen Übersicht sind die wesentlichen Grundzüge der „natürlichen Religion", soweit sich diese aus einer historisch orientierten Analyse der bekannten theologischen Tatsachen durch das angedeutete Abstraktionsverfahren erschließen lassen, durchgeführt, und sie bestätigen in sehr eindrucksvoller Weise den Entwurf des Apostels, von dem wir ausgingen und deuten zugleich die Wege an,

auf denen die spätere religiöse Entwicklung zu ganz anderen Konzeptionen fortschritt. Nur an einem Punkte besteht anscheinend noch eine Diskrepanz, über die wir uns verständigen wollen, ehe wir jenen weiteren Problemen nachgehen. Auf den Ganzheitscharakter der Welt, die Zweckmäßigkeit und Schönheit der Weltordnung als Schaubild der Gott erfassenden Vernunft legte unsere Interpretation in Anlehnung an Röm. 1, 19 f. entscheidendes Gewicht. Dagegen tritt in der primitiven Religion, die wir vorführten, der Weltgedanke und der Blick auf das Ganze der Natur stark zurück, während der Mensch selbst und sein Lebensinteresse unzweideutig an erster Stelle steht. Wie erklärt sich die Differenz? Vielleicht zunächst daraus, daß wir griechische und paulinische Weltschau zu stark identifiziert haben, was dann noch einer Korrektur bedarf. Gen. 2 und Gen. 1 bieten religiös grundsätzlich das gleiche Weltbild, nur ist das erstere einfacher geschichtet. Aber auch hier tritt der Mensch grundsätzlich in den Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, die ausdrücklich für ihn bestimmt ist. Dies Mandat der Weltstellung des Menschen in seiner Abhängigkeit von Gott hätte wohl auch Schmidt, wenn er darauf geachtet hätte, seinen Quellen noch in stärkerem Maße entnehmen können, denn Spiel und Tanz der Primitiven erweisen mit vollkommener Deutlichkeit, wie sich der Mensch in zweckvoller Verbindung mit dem Ganzen der Natur und als ihr Teil von Gott abhängig fühlt. Diese Betrachtung tritt auch im primitiven Schöpfungsgedanken darin deutlich hervor, daß wenigstens bei Amerikanern und Pygmäen Gottes Werk als Ausdruck eines sinnvollen Planes erscheint und in starker Bewegung seines Innern sich vollzieht. Einen eigenartigen Ausdruck scheint die Auffassung der Welt als eines von Gott abhängigen Ganzen darin zu finden, daß bei den Schöpfungszeremonien der Mittelpfahl (Weltenbaum?) des Zeltes eine große Rolle spielt und geradezu den Schöpfer selbst repräsentiert; der Baum geht nach Vorstellung der Nordost-Selish durch die Mitte der Unterwelt, der Erde und der Himmelswelt hindurch, und auf seiner Spitze ruht des Schöpfers Hand. An sinnvoller Betrachtung des Weltganzen in seiner Abhängigkeit von Gott fehlt es also keineswegs; nur die Erkenntnis der Weisheit in der Einzelordnung dieses Ganzen ist begreiflicherweise das Werk der Kultur, die freilich eben dabei sich nur allzu leicht in die Naturmythologie und die in ihr vorliegende Trennung

der Einzelzüge verirrt. Denn nach Ausweis der mythologischen Forschung beruht die Naturmythologie zum erheblichen Maße auf der genaueren Einzelbeobachtung der natürlichen Erscheinungen, z. B. des Mondes und der andern Gestirne, und bietet nichts anderes als eine Ausdeutung des wirklich Geschauten in menschlicher Denkweise als ihrem Ausgangspunkt.

Die Entfaltung der religiösen Gedanken durch die spätere Zeit hin zu verfolgen, ist hier nicht meine Absicht; es kann jetzt um so mehr bei der Andeutung der Haupttendenzen der späteren Entwicklung, der mythologischen, animistischen und magischen sein Bewenden behalten, als ich in dieser Zeitschrift, allerdings vor langen Jahren (1913, 355 ff.) den „Ursprung der Gottesidee" auf Grund der Religionsgeschichte in einer Weise behandelt habe, deren Evolutionismus zwar durch die hier zur Geltung gebrachten neuen Einsichten erheblich korrigiert und auf die späteren Stadien der Religionsgeschichte beschränkt werden mußte, deren Tatsachenmaterial und Deutung aber für die dem heutigen Studium sich bietenden Phasen bestehen bleibt. Hier sollen nur die aus der Naturbetrachtung stammenden oder doch mit ihr eng verknüpften Linien verfolgt werden, die im Sinn unserer orientierenden Einleitung von der „natürlichen" zur Erlösungsreligion sich ziehen lassen. Auszugehen ist dabei von der Lockerung der Gottesidee, die wir aber nur in ihrer höchsten (monotheistischen oder wenigstens monistischen) Fassung beachten wollen, sowie von der Störung oder Zerstörung der Harmonie der Schöpfung.

4. Wir setzen ein bei einer alten, zweifellos sehr altertümlichen Auffassung, die uns gerade in dem Ursprungslande der ältesten Religion, in China, von Kongtse und (inhaltlich noch älter) von Laotse [1]) dargeboten wird. Was den Gottesgedanken anlangt, so besteht sehr große Ähnlichkeit mit dem vorgeführten alten Entwurf der „natürlichen Theologie", nur ist Tî d. i. Herr, König mit Shang d. i. Himmel bereits fest verschmolzen, und diesem im Himmel befindlichen Herrn, der übrigens bei aller Geistigkeit doch körperhaft gedacht ist, bereits die Erde als Gemahlin zugeordnet; auch steht neben bzw. unter ihm eine Fülle von Geistern Himmels und der Erde (besonders Naturgeister), die ebenso

1) Zitiert wird nach der Übersetzung von J. Legge in Bd. 3, 39 f.

wie die Ahnen Verehrung erhalten. Doch bleibt seine Oberherrschaft unbestritten. „Wie ungeheuer ist Gott, der Herrscher der Menschen hier unten, wie gekleidet in Schrecken!" Dem Einen Gott im Himmel entspricht auf Erden „der Eine Mann", der Selbstherrscher, dazu eingesetzt, Gottes Helfer zu sein für das niedere Volk; er ist „Sohn des Himmels", sein Stellvertreter, und alle seine Erfolge (auch die Mißerfolge) stammen von Gott. Der König hat auch das Vorrecht zu gewissen Opfern und Zeremonien und soll überall in Übereinstimmung mit der Selbsttätigkeit des Himmels handeln, in Befolgung der „alten Wege". Typus des Königs ist im Grunde der Stammvater; überall tritt der Patriarchalismus als beherrschend hervor; ihm und seinem Hause gebührt kindliche Pietät des ganzen Volkes, und er soll Vater des ganzen Volkes sein. Wer es uns sanft macht, so urteilt die Volksstimme, ist unser Herr; wer uns drückt, ist unser Feind. Gleiche Art zeigt aber Gottes eigenes Wesen und Handeln: er pflegt die gute Ordnung des Reichs, führt die Leute zu ruhiger Sicherheit des Lebens, pflanzt in alle den moralischen Sinn, so daß man Gutes und Böses in seinem Geiste prüfen kann; Gottes Huld gilt allen und wenn er auch sein Handeln nach dem Grundsatz vergeltender Gerechtigkeit bestimmen muß, Naturkatastrophen, Niederlagen und dergleichen sendet und auf Bestrafung bösen Tuns besteht, so verhängt er doch kein Übel ohne Nötigung durch Böses, und grausame Strafen mißfallen ihm.

Es ist das Eigentümliche der chinesischen Taolehre, daß sie den Grundgedanken der eben vorgeführten natürlich-sittlichen Ordnung in mystisch-spekulativer Betrachtung isoliert und durchgeführt, zugleich aber genetisch und, wie es scheint, auch chronologisch an die erste Stelle vor Gottheit und Welt gestellt hat. Tao, der Weg des Himmels und der Menschen, hat im Himmel sein Synonym, und man kann nur durch Betrachtung des Himmels sein Wesen erfassen. Es ist von ewiger Dauer, war vor Himmel und Erde, ist vollständig allumfassend, das Ganze, das Eine, das Selbst, von dem alle Dinge abhängen, von dem auch jede Veränderung ausgeht. Vermöge seiner einfachen und zentralen Art, seiner Gleichförmigkeit, Unhörbarkeit und Subtilität kann es nicht gesehen und gehört sondern nur durch sich selbst beschrieben und gedacht werden. Am ehesten kann man es benennen als das „himmlische Schatzhaus", den „Lichtvorrat", oder es mit der (Harmonie der) Musik

vergleichen. Es ist Ursache und Entstehung aller Dinge und wirkt, indem es aus seiner Einheit alle Gegensätze enthüllt; ruhig und unaufhörlich wirkend, übt es schweigend seine Betätigung aus, ohne Name, ohne Form, ja ohne „Aktivität" und doch allwirksam, an Gnaden reich für alle Generationen. Diese große Einfalt, Ruhe und Reinheit ist mehr zu lieben als der Himmel; „in ihm habe ich meinen Genuß". Charakteristisch für die Art des Himmels, gehört es doch realiter zum Menschen und genügt für sein Glück, schafft langes Leben, Frische, Erfolg, macht alle Dinge brauchbar, während alles Andere ohne Tao bald erfolglos zu Ende kommt. Es führt zu Intelligenz und Macht, läßt die Welt gewinnen, macht den Schwächen des Alters überlegen, läßt selbst den Tod nicht als Unglück sehen und sichert die Unsterblichkeit. Man kann daher mit Recht fragen, ob der Tao-Mensch überhaupt auch noch ein Mensch ist. Und doch ist er der ursprüngliche Mensch, der das Göttliche in sich pflegt, der allerdings „den Drachen abgeschlachtet hat", der für den Himmel Leben jetzt zu geben, jetzt wegzunehmen bereit ist, in Einheit mit dem Himmel, dem großen „Durchdringer", Demut und Zurückhaltung, leidenschaftsloser Pflichterfüllung, einer geistigen Energie, die unmerklich wirkt. „Die Alten taten nichts — und Alles war getan." Kein Geist der Ostentation und Gewalt der Regierenden eignet dem Tao-Träger; er gleicht vielmehr dem Kinde, ja dem Embryo in reiner Einfalt. Unter Leitung des Tao bestand ursprünglich ein paradiesischer Zustand. Diese Einfachheit verschwand mit dem Aufhören naiver Befolgung. Alle ängstliche Besorgnis, alle künstliche Absichtlichkeit, und sei es auch nur das Reden vom Besitze des Tao, leiten von ihm weg, denn große Stille, ja volle Sorglosigkeit sind seine Art; selbst in bewußter Absichtlichkeit geübtes Wohlwollen, Gerechtigkeit wie auch Harmonie und Erkenntnis, kurz alle selbstbewußt und stolz sich gebärdende Kultur ist bereits Zerfallerscheinung. Man sieht hier deutlich die Zerspaltung des Gottesgedankens, insbesondere auch die Herabsetzung des für ihn charakteristischen Willens- und Entscheidungsinhaltes zu Gunsten spekulativ-geistiger Einheitsbetrachtung, gleichwohl ist in Gestalt und Eigenart die als wesenhaft göttlich beurteilte Natur- und Menschenordnung mit der der vorgeführten ältesten Stufe bemerkenswert verwandt.

Wie in China, so ist auch in den uns erkennbaren Anfängen der indi-

schen Religionsgeschichte infolge der Zersplitterung ihrer Götterwelt die Weltordnung (Rita) zwar in dem Einen Selbst, dem schöpferischen Willen des höchsten Herren orientiert, aber doch an einen selbständigen Platz neben der Gottheit gestellt. Im Vordergrunde des Interesses steht bei ihrer Schilderung die Harmonie und der reiche Segen der Naturordnung, aber auch die ethischen Momente menschlicher Heimat und Sitte, namentlich aber das Opfer sind eingeschlossen. Alle diese Beziehungen kommen auch in dem innigen Verhältnis, in das gerade Agni, der Gott des Feuers, zu Rita gesetzt ist, zu deutlichem Ausdruck: als höchster Richter über Recht und Unrecht tritt ihm Varuna, der Herr der Welt, eine Parallelgestalt zum persischen Ahura Mazda, zur Seite. Auch dieser erscheint Rita (ebenso Mitra) verbunden. Es soll hier auf Ahura Mazdas Reich der rechten Ordnung, der Wohlfahrt und Unsterblichkeit, oder gar auf die späteren indischen Spekulationen über Prahyapati, Brahma und Isvara (den Herrn) nicht eingegangen werden, obwohl auch hier die Beziehung zur natürlich-sittlichen Weltordnung noch deutlich genug hervortritt.

5. Wichtiger erscheint in unserem Gedankengange die Feststellung, daß die Idee der Weltordnung auch dort, wo der Zusammenhang mit dem Gottes- und Schöpfungsgedanken ganz undeutlich geworden oder völlig verschwunden ist, noch fortdauert, allerdings in einer starken inneren Veränderung, die die unverkennbare Freude des Menschen an dieser Ordnung nicht mehr widerspiegelt, sondern vielmehr das eiserne Joch der Notwendigkeit, das sich über die bestehende trübe Welt gelegt hat. Schon die zum starren Rechtsgrundsatz der unabänderlichen Äquivalenz zwischen Tat und Strafe (Auge um Auge, Zahn um Zahn) ausgebildete Idee der Vergeltung als Leitmotiv des Gesetzes geht über die von Gnade, Wohlwollen und Billigkeit beherrschte ursprüngliche Ordnung, wie sie oben dargestellt wurde und auch im Taoismus einwirkt, hart und drohend hinaus. Noch stärker wirkt in der gleichen Richtung die aller menschlichen Ordnung und natürlichen Berechnung spottende, die Bedeutung des Zufalls und der unberechenbaren Konstellation der Dinge heraushebende Schicksalsidee, die mit dem Gottesgedanken eng verbunden (oder auch ihn ganz ablösend) ihn in seiner unbedingten Souveränität hart und unempfindlich macht gegen menschliche Not und Empfindung, besonders da, wo er, als ewige Vorher-

bestimmung gedacht, selbst das Sein und innere Erleben des Einzelnen ganz und gar in das Schema des gleichgültigen Verlaufs des Geschehens hinabdrückt. Am eindrücklichsten macht sich dieser unverbrüchliche Verlauf des Kausalgeschehens im großen Geschehen der Natur (in welches sich dann die besondern menschlichen Erlebnisse wie tägliche Mahlzeiten, Arbeit und Ruhe, Geburt und Tod hineinfügten) im Verlaufe der Gestirnbewegungen, zumal auch den zunächst anscheinend willkürlichen, dann als gesetz- und regelmäßig erkannten, geltend, und so kam der Fatalismus im Zusammenhange mit der Astrologie wohl zunächst in Babylonien zur Geltung und überwucherte gar nicht selten den Gottesgedanken. Die vollste Ausprägung des Schöpfergedankens, die ihn zugleich mit der Anerkennung der sittlichen Ordnung in Harmonie brachte, ergab sich aus der Verschmelzung der unverbrüchlichen Naturordnung mit dem ebensowenig aufhebbaren Grundsatz der sittlichen Vergeltung in der die indische Religion in allen ihren Richtungen beherrschenden Idee des Karma. Die „Tat" d. h. die guten und schlechten Taten eines Individuums bedingen seinen Zustand in seinem folgenden Dasein durch die aufeinander folgenden Daseinsweisen seiner unabsehbaren Reihe von Seelenwanderungen durch die Weltepochen. Alle Unterschiede des Daseins (etwa nach Geburt und Stand, Glück und Unglück) bis hin zur Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten ergeben sich vom Zustande des Karma, in dem jeder seine eigene Kette mit sich trägt. Fragt man sich, wodurch die ungetrübte Harmonie des ursprünglichen paradiesischen Zustandes in so hohem Maße verloren gegangen ist und jene Tyrannen und Stockmeister an die Stelle des wohlwollenden Waltens Gottes getreten sind, so nennt die „natürliche" Religion der Primärzeit zwei Ursachen, die gelegentlich zu Einer verschmolzen werden, ein dem höchsten Wesen feindlich gegenüberstehendes, bei der Schöpfung störendes oder konkurrierendes Wesen, das die dem chaotischen Zustande der Natur entspringenden, von Gottes Ordnung abweichenden Kräfte zu repräsentieren scheint, ferner auch (nach der Schöpfung) den menschlichen Ungehorsam und seine Geneigtheit zur Sünde. Es finden sich aber auch Mythen, in denen der menschliche Stammvater sich auf die gleiche Stufe mit dem höchsten Wesen drängen will und erst durch wiederholte Kraftproben, die er durchmachen muß, in seine richtige Stellung zurückgewiesen wird. Im Grunde sind hier zwei

verschiedene Grundgedanken verbunden: der Eindruck von der zügellosen Wildheit der Natur, wie sie im aufgepeitschten Ozean, im wüsten Felsgestein, in Nebel und Kälte oder vulkanischem Ausbruch der ordnenden Macht des Menschen unübersteigliche Grenzen setzt und in mancherlei Mythen (Titanen, Riesen usw.) ihren Ausdruck gefunden hat, daneben die Erfahrung von der titanenhaften Natur des Menschen, die sich in die gottgegebene Weltordnung nicht fügen will und auch in seiner Kulturbetätigung ihn von dem gottgegebenen Ausgangspunkt (dem „Paradiese") immer weiter abführt. Namentlich dann, wenn bewußte Kampfesstellung gegen Gott mit Zusammenfassung der chaotischen, der Ordnung widerstrebenden Unheilsmächte sich zu einheitlicher Gestalt zusammenballt und mit dem der Ordnung Gottes widerstrebenden Menschen verbündet, können dualistische Götterfiguren entstehen, die wenigstens zeitweilig die Herrschaft auf der Erde beanspruchen und erst in langem Kampfe niedergerungen werden.

6. Wir begegnen, wo wir uns über den Kreis der eigentlichen Naturvölker erheben, einer ziemlich verbreiteten Stimmung von allerdings erheblich verschiedener Stärke (etwa im Taoismus und im ursprünglichen Buddhismus anklingend, im antiken Römer- und Griechentum, mehr noch im Zoroastrismus, den hermetischen Orakeln, der germanischen Weissagung gesteigert, schließlich in der prophetisch-apokalyptischen Erwartung ihren Höhepunkt findend), welche die sichtbare Welt und die geltende Ordnung als alt und hinfällig betrachtet und einen endgültigen Entscheidungskampf Gottes gegen die Mächte der Zerstörung in Aussicht nimmt. Als warnende Vorzeichen des Verfalls bzw. des Gerichts gelten Wasserfluten und sonstige Naturkatastrophen, vor allem natürliche Zeichen an den sonst so gelassen ihrer Bahn folgenden Himmelskörpern, ebenso aber auch Mißbildungen der organischen Natur u. dgl. Diesen Störungen der natürlichen Ordnung treten mit gleichem Gewichte die immer mehr sich verstärkenden Abirrungen in der menschlichen Ordnung der Dinge zur Seite: der immer mehr sich verschärfende Streit der Völker um Gebiet und Herrschaft, die Lösung der Bande der kindlichen Pietät, die Entartungserscheinungen der Kultur, die überhandnehmende Gottentfremdung. Kurz das Ende der Welt oder doch (wie in der Stoa) ihre Erneuerung durch das Feuer tritt in den Gesichtskreis. Der Weltuntergang wird im allgemeinen nicht als auto-

matisch sich vollziehendes Spiel der Naturkräfte, sondern als Gericht Gottes, das sich an ihr vollzieht, aufgefaßt[1]).

7. Erneuerung auf höherer Stufe wird erhofft, doch findet eine Erhebung des gesamten Daseins in ein höheres geistiges Stadium, wie man sie etwa auf Grund einer Kombination der neu geschaffenen Welt mit der Unsterblichkeitshoffnung für die jetzt bereits jenseits des Grabes Weilenden voraussetzen könnte, im allgemeinen nicht statt; eher schon in solchen Anschauungen, in denen durch starke polytheistische Tendenzen die Grenzen zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen ohnehin flüssiger geworden sind, am meisten aber da, wo starker ethischer oder mystischer Theismus zur Geltung gelangt sind wie etwa im Brahmanismus und der zoroastrischen Religion. Schon in der gegenwärtigen argen Welt reift, wenn auch in Verborgenheit, im Mysterium, die kommende Befreiung, die Erlösung heran. Den ältesten Übergang zu dieser Betrachtung vom Naturphänomen aus bildet die tägliche Erfahrung des Niedergangs und Aufgangs der Sonne. Zur Unterwelt hinabfahrend, wird Osiris, der gewaltige Gott, der in Gestalt des Horus täglich neu den Sonnenwagen besteigt, zum Herrscher und Richter der Unterwelt; es läßt sich aber durch priesterlichen Zauber die ihm eignende Lebenskraft auch auf Menschen übertragen, so daß sie nach ihrem Tode die große Reise der Sonne um die Welt miterleben können; auch sonst läßt sich ein Anteil am Leben in den seligen Gefilden gewinnen. Vielleicht in einer gewissen Abhängigkeit von dieser alten ägyptischen Vorstellung des gestorbenen und doch lebenden Gottes bildet sich in Kreta, Kleinasien, Babylonien und auch in Hellas die Vorstellung von chthonischen, sterbenden und auferstehenden Gottheiten (Vegetationsgöttern) aus, die Herren des Totenreichs wie des Fruchtsegens sind und in ihren Mysterien den Verehrern ein unvergängliches Leben mitzuteilen vermögen. Der dramatische Verlauf der Handlung, insbesondere die Symbole, Riten und Formeln bleiben, wie in der Zauberpraxis, vom Schleier des Geheimnisses verhüllt und lassen die Mysten in Furcht und seliger Freude erschauern; ein symbolisches Essen und Trinken, auch Waschungen usw. pflegt bei diesen Sühnungen und dem Gewinn der Unsterblichkeit mitzuwirken. Die naturgebundene reli-

1) Vgl. das reichhaltige Material bei Bertholet in RGG² II 320 ff.

giöse Volksgemeinde wird durch die Mysteriengemeinschaft überboten und aufgehoben. Ebenso wird die der Naturordnung angepaßte und eingefügte Sittlichkeit modifiziert. Namentlich Ehe und Kindererzeugung kommen in Fortfall, da sie ja nur die Qual des Daseins ins Unendliche fortsetzen; aber auch die Pflanzennahrung wird gegenüber dem Fleischgenuß (der ebenfalls ins animistische Grenzgebiet hinüberführt) bevorzugt. Gegenüber der sinnlich-urwüchsigen Kosmologie der alten „natürlichen Religion" erscheint die neue, vom Animismus und vom „Geiste"[1]) aufgebaute Weltanschauung als Flucht von der materiellen Welt zu den Gefilden des reinen Lichtes, welche die Seele auf ihrer Himmelsreise antritt. Dagegen gilt es, das Fleisch mit seinen Trieben als Gefängnis der Seele zu bekämpfen; wer dagegen seiner menschlichen „Titanen"natur treu bleibt, hat schwerste und unabsehbare Leiden zu erwarten.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Paulus von dieser Welle der Mysterienfrömmigkeit stark berührt ist, aber es ist ihm gelungen, die neuen Anregungen ganz in das Schema seiner israelitisch-natürlichen Religion einzuordnen. Der individuelle freie Mysterienverband der jungen Kirche erweitert sich ihm zur streitbaren Schar derer, die mit Christus lieber alle Schrecken von Sünde, Gesetz und Tod der gottentfremdeten Welt tragen, und bildet so den krönenden Abschluß des schon im geschichtlichen Walten Gottes vorbereiteten Gottesvolkes. Die menschliche Natur ist zwar bis auf ihren ursprünglichen Grund hin von Sünde und Vergänglichkeit zersetzt, aber dieser Grund selbst ist von Gott gelegt, daher unzerstörbar und kann je nach seinem Willen den höchsten (der Regel nach) ewigen Lichtgestalten der Schöpfung angenähert und ähnlich gemacht werden, ja selbst die Gesamtheit der Natur soll zu analogem Lichtglanz und Freiheit erhoben werden. Es versteht sich von selbst, daß Heiligkeit und sittliche Tugend, insbesondere die herrlichste von ihnen, die Liebe, immer bleiben werden. So zeigt sich, daß der Rahmen der „natürlichen Religion" bei Paulus festgehalten wird und auch die Struktur seines Erlösungsglaubens und seiner letzten (eschatologischen) Gedanken entscheidend mitbestimmt. Dafür ist natürlich sein

1) Reitzensteins Konstruktion von Geist (Gott), Licht und Mensch als ursprünglicher Einheit erachte ich der Gesamtauffassung Gott, Natur, Mensch gegenüber für das Produkt erheblich späterer Entwicklung.

alles beherrschender Theismus, der auch durch die Christologie nicht abgeschwächt, sondern vielmehr erst in voller Gültigkeit aufrechterhalten und allen widerstrebenden Mächten gegenüber geschichtlich durchgesetzt wird, von maßgebender Bedeutung.

Rasse und Religion.

Darstellung und Kritik der Gedanken von Kurt Leese zum gleichnamigen Thema.

Von Pastor Dr. H. Wagner in Kötzschau (bei Corbetha).

Unter den Schriften, die sich von protestantischer Seite mit der Frage des „Arteigenen" in der Religion befaßt haben, nehmen die mancherlei Arbeiten von Kurt Leese eine hervorragende Stellung ein. Leese ist bereit, das Anliegen der Gegner ernst zu nehmen und von ihnen zu lernen. Eine solche Einstellung ist aber nicht nur die Voraussetzung einer echten „Apologetik", sondern auch unerläßlich, wenn die christliche Botschaft selbst als eine lebendige, lebenschaffende, heilbringende und gegenwartsmächtige Botschaft verstanden werden soll. Freilich muß dabei die Frage im Auge behalten werden, wieweit ein „Eingehen" auf das Anliegen der Gegner möglich ist, ohne daß die christliche Botschaft selbst angetastet, durch Kompromisse kompromittiert, d. h. geschädigt und damit preisgegeben wird. In der Auseinandersetzung mit Hauers Buch: „Deutsche Gottschau" [1]) schreibt Leese: „Ich halte die Frage nach dem „Arteigenen" in der Religion für eines der wichtigsten und dringendsten Probleme der gegenwärtigen religionsphilosophischen und theologischen Arbeit und demgegenüber die zunehmende Ausrichtung der Kirche nicht etwa nur auf den echten christlichen Gehalt ihrer Verkündigung (was selbstverständlich wäre), sondern auf die in den Bekenntnisschriften endgültig formulierten Wahrheiten der „rechten Lehre" für eines der bedenklichsten Symptome der jüngsten Kirchengeschichte, die mehr und mehr zu einer Geschichte rechtgläubiger Konventikel entartet. — Es gibt in der Tat m. E. „arteigene"

1) Christliche Welt, 1935, Sp. 931. — Vgl. auch Leese, Das Problem des „Arteigenen" in der Religion, 1935, S. 37.

Belange des deutschen Menschen auch gegenüber der Religion der Bibel und der Bekenntnisschriften."

Es gilt zu untersuchen, was mit diesen Sätzen gemeint ist, und ob bzw. in welcher Weise ihnen zugestimmt werden kann.

1. Unter den theologischen „Hilfswissenschaften" nimmt heute die Biologie eine etwa ebenso bestimmende Rolle ein, wie vor einem oder zwei Menschenaltern die Soziologie. Mit den oben zitierten Sätzen fordert Leese ihre Berücksichtigung. In seinem Sinne dürften deshalb die Sätze liegen, die einer der bekanntesten christlichen Biologen, Bavink, über den Zusammenhang zwischen Biologie und Kulturwissenschaften geschrieben hat: „Wer die menschliche Kultur ‚more philosophico' betrachten will — und das sollte doch wohl eigentlich jeder Kulturwissenschaftler, der kein bloßer Fachbanause sein will —, der wird freilich nicht darum herumkommen, sich auch die biologischen Untergründe alles menschlichen Schaffens klarzumachen und demnach wenigstens dasjenige von der Biologie anzusehen, was hierfür von ausschlaggebender Bedeutung ist, d. h. die Erbbiologie, Rassenkunde, Abstammungslehre, die modernen physiologischen Lehren von den Hormonen, den Konstitutionstypen usw., denn aus diesem allen fließen ganz wesentliche Erkenntnisse, die Vorbedingungen zum Verstehen auch kulturwissenschaftlicher Probleme vorstellen. Es gehört daher nicht viel Prophetengabe dazu, um vorauszusagen, daß nicht etwa nur in Deutschland, sondern in der ganzen Kulturwelt in gar nicht ferner Zeit es für ebenso selbstverständlich gelten wird, daß der künftige Pädagoge, Historiker, Kulturhistoriker, Psychologe usf. die fraglichen Gebiete der Biologie studiert haben muß, wie es heute selbstverständlich ist, daß der Mediziner und Physiologe Chemie studiert haben muß" [1]).

Es dürfte allerdings etwas zu optimistisch sein, wenn Frick in der Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung Hauers sagt: „Daß in der Religionsgeschichte die Rassenunterschiede beachtet werden müssen und zwar viel mehr als bisher, darüber sind wir uns heute einig" [2]). Richtig ist auf jeden Fall die weitere Feststellung: „Dagegen ist innerhalb der wissenschaftlichen Forschung völlig offen die Frage,

1) Christliche Volkswacht, 1935, S. 39.

2) Heinrich Frick, Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage, 1936, S. 145.

auf die es Hauer gerade ankommen muß: In welchem Sinne hat Rasse auf Religion Einfluß?" Er bezeichnet es als den wahrscheinlichen Ausgang der im Gang befindlichen wissenschaftlichen Debatte, „daß am Ende Rasse als ein, aber jedenfalls nicht als der ausschlaggebende Gestalter von Religionen beurteilt werden wird". Dies Urteil über die Bedeutung der Rasse und überhaupt die biologischen Faktoren steht in genauer Übereinstimmung mit dem Urteil, das der Meister der Religionssoziologie einst über die Bedeutung ökonomischer Faktoren für die Religion abgegeben hat. Marianne Weber schreibt darüber in dem Lebensbild ihres Gatten Sätze, die im Hinblick auf den zunehmenden „Panbiologismus" beachtlich sind. „Weber zollte Karl Marx' genialen Konstruktionen hohe Bewunderung und sah in der Frage nach den ökonomischen und technischen Ursachen des Geschehens ein überaus fruchtbares, ja das spezifisch neue heuristische Prinzip, das dem Erkenntnistrieb ganze bisher unbelichtete Provinzen wies. Aber er lehnt nicht nur das Erheben jener Konstruktion zur Weltanschauung ab, sondern auch die Verabsolutierung ‚materieller' Momente zum Generalnenner kausaler Erklärung. Denn unvoreingenommene Forschung hat ihn schon früh gelehrt, daß jede Erscheinung des Kulturlebens auch, aber daß keine nur ökonomisch bedingt sei" [1]).

In ganz gleicher Weise setzt sich nun auch Leese mit den Anhängern der „arteigenen" Religion auseinander, indem er die Rasse als alleinigen oder auch nur maßgeblichen Faktor für die Entstehung und als Gradmesser für den Wert einer Religion mit guten Gründen ablehnt, ohne es jedoch zu unterlassen, seinerseits nach den wirklichen bestehenden Beziehungen zwischen Rasse und Religion zu forschen.

2. Vornehmlich in der Schrift: Über das „Arteigene" in der Religion, in der er sich eingehend mit der Deutschen Glaubensbewegung Hauers befaßt, wird die Hauptthese Hauers als wissenschaftlich unhaltbar abgewiesen. Die Auseinandersetzung mit den weltanschaulichen Voraussetzungen, die die Lehre vom „arteigenen Glauben" wesentlich stützen, tritt zunächst in den Hintergrund. Die Sätze, die Leese kritisch untersucht, lauten: „Es gibt einen klar umrissenen arteigenen deutschen Glauben, der dem indogermanischen tief verwandt ist, mitten durch die christliche Geschichte hindurch; und es ist möglich,

1) Max. Weber: Max Weber, ein Lebensbild, 1926, S. 350.

diesen arteigenen Glauben aus seiner christlichen Umgebung und Verhüllung scharf genug herauszuarbeiten. Alles Wesentliche in unsern Großen vom Christentum abzuleiten, kehrt den wahren Sachverhalt um“ [1]).

Leese bemüht sich zunächst um eine Klärung des Begriffes „Arteigen“, der sowohl im „rassischen“ wie im „völkischen“ Sinn verstanden werden kann und verstanden wird. In Anlehnung an Rasseforscher wie v. Verschuer, E. Fischer, F. Lenz und W. Scheidt sieht er in der Rasse lediglich eine Gruppe von ausgelesenen „Erbanlagen“, „Reaktionsmöglichkeiten“ und „Entwicklungspotenzen“, und zwar solche körperlicher, seelischer und geistiger Art [2]). Von einer Rasse könne man deswegen auch strenggenommen nicht sagen, daß sie Eigenschaften besitze und vererbe; sie besitzt und vererbt auch keine Kultur. Das sei vielmehr Sache eines Volkes, das rassisch in der Regel wieder aus verschiedenen Rassen gemischt sei. „Mithin können Rassen als solche keine Religion haben, wie heute vielfach angenommen wird, sondern nur Völker“ (A. R. 14). Was Leese meint, hat Bavink, der von ihm öfter zustimmend zitiert wird, in sehr anschaulicher Weise so ausgedrückt: „Das Verhältnis von Erbfaktoren und Kulturentwicklung“ läßt sich „näher dahin präzisieren, daß ... die ersteren ungefähr die gleiche Rolle spielen, die eine Stufe tiefer, in dem Verhältnis von Leben und Materie, z. B. die chemischen Bedingungen des Bodens für den Pflanzenwuchs spielen. Diese bestimmen, was auf dem betreffenden Boden wachsen kann, nicht jedoch, was darauf wirklich wachsen wird, denn das hängt ganz davon ab, welcher Same darauf fällt“ [3]).

Demgegenüber steht nun freilich ein ganz anders geartetes Bild von Rasse bei Hauer, der sich seinerseits auf Rasseforscher wie Clauß und Günther beruft [4]) und sehr nahe bei Rosenberg steht. Leese nennt die Hauersche Auffassung, „daß Religion allemal und in jeder Beziehung die Funktion einer Rassenseele sei“, mit Recht ein Rassendogma (A. R. 27). Die Rasse wird hier betrachtet förmlich in „Analogie zu

1) Das Problem des „Arteigenen“ in der Religion (A. R.), S. 12. — W. Hauer, Deutscher Glaube, Monatsschrift der Deutschen Glaubensbewegung 1934 (10. Heft), S. 437.

2) A. R. 13; Leese, Rasse, Religion, Ethos, 1934 (R. R.), S. 14.

3) Christl. Volkswacht 1935, S. 44.

4) Deutsche Gottschau, 10. Kap. Anm. 3, S. 287.

einem Menschen". „Die Rasse hat wie dieser einen Willen, eine Sehnsucht, ein Ziel, ja ein ‚Soll', in dem Gottes Auftrag und Forderung gegenwärtig sei." „Dieses Soll der Rasse ist ein tief verborgener rassischer Zielwille, der ein Bild will, ein gottgewolltes, der Gestalt werden will im Dasein, gottbestimmte Gestalt", heißt es bei Hauer (A. R. 30). Dieser gibt also freilich zu, daß Religion nicht etwa nur ein Produkt, eine Funktion der Rasse als einer biologischen Gegebenheit sei. Leese erkennt deshalb an (A. R. 32), daß Hauer besonders durch die Lehre von den religiösen Urphänomenen der heute drohenden Gefahr entgangen sei, „die Religion restlos zur biologischen und psychologischen Funktion der Rasse zu machen und sie damit zu illusionieren". Dies Urteil dürfte richtiger sein als die spätere Behauptung, Hauer sei „naiver Psychologist" [1]). Hauer glaubt an eine „letzte Wirklichkeit", an den Gott, oder die Gottheit, auf die sich jeder Glaube bezieht. Auf diese letzte Wirklichkeit führt er auch die „verschiedenen Seelentümer" zurück, die zwar nicht den Glauben hervorrufen, wohl aber die Form des Glaubens entscheidend bestimmen. Und jedem rassisch bestimmten Seelentum, das „eine Darstellung ewigen Willens im Geschehen" ist, soll eben nur ein ganz bestimmter Glaube entsprechen, der ihm nach Gottes Willen zukommt und heilsam ist und ihm zurückerobert werden muß, wenn er in dem Bereich dieses Seelentums etwa durch Zwang oder Selbsttäuschung verloren gegangen oder überdeckt ist. Es wird also nicht bestritten, daß in einem der zwar nicht streng gegeneinander abgeschlossenen Rassenbereiche sehr verschiedene Typen des Glaubens auftreten können, nur wird in den „Traditionsbefreiten", die sich dem unmittelbaren Lebens- und Gestaltwillen ihres eigenen Seelentums hingeben, der Grundcharakter der wesenseigenen Frömmigkeit wieder zum Durchbruch kommen. Diese innere Kraft nennt er die „religiös schaffende Substanz eines Volkes" oder auch „den religiösen Urwillen, d. h. die seelisch geistige Formkraft, die in ein bestimmtes Blut eingehüllt, den Menschen in seiner inneren Haltung, seiner Erlebnisart, seiner Anschauung bestimmt" [2]).

Leese dürfte recht haben, wenn er dieser für die ganze Deutsche Glaubensbewegung allerdings grundlegenden Rassetheorie den Vorwurf

1) Christl. Welt 1935, Sp. 935.
2) Hauer, Deutsche Gottschau, S. 235.

macht, daß sie eine „ungeheure Überlastung und Überspannung des Rassegedankens" enthalte, „die zwar als eine Mythenbildung außerordentlich interessant ist, aber doch völlig die Orientierung an den Phänomenen verlassen hat, an denen die wissenschaftliche Rassenkunde und Vererbungslehre ausgerichtet ist" (A. R. 31).

Diesem „Mythus von der Rasse", diesem Rassedogma zuliebe werden nun bei Hauer und andern die Tatbestände der Religionsgeschichte in einer höchst bedenklichen Weise vergewaltigt. Die Tatsache der „Variationsbreite der Erbanlagen", d. h. die Möglichkeit der Entstehung und Pflege höchst verschiedener Kulturwerte und insbesondere Religionsformen bei relativ gleichbleibenden Erbanlagen wird zugunsten der Lehre von der „Standortgebundenheit" jeder Religion nicht beachtet. Leese hat in eingehender Beweisführung dargelegt, daß die Tatbestände zur Stützung für das neue Dogma von der „arteigenen" Religion nordisch-arisch-germanisch-deutschen Wesens, die nichts anderes als „Wirklichkeitsmystik" sein soll (Mandel), nur in der Phantasie ihrer Apologeten existiere (A. R. 25). Zunächst sei es nämlich eine völlige Willkür, daß als das „Paradigma des Indogermanischen nicht die Werkgerechtigkeit der römischen, auch nicht die Schönheits- und Harmonieseligkeit der griechisch-apollinischen, auch nicht der eschatologisch ausgerichtete kämpferische Dualismus der persischen, sondern die monistisch-pantheistische Unendlichkeitsmystik der indischen Religion und des von ihr vielleicht nicht unbeeinflußt gebliebenen Neuplatonismus" (A. R. 17) gewählt wird. Ob dieser Neuplatonismus im übrigen „arischen" oder semitischen Ursprungs ist, das muß obendrein, wie in einem Exkurs dargelegt wird, einstweilen noch offen bleiben. Jedenfalls ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er starke Einflüsse aus dem „semitischen" Orient enthält (A. R. 17 ff.). Die zweite Vergewaltigung der Tatbestände, die für das Dogma von der indogermanischen Einheitsreligion nötig war, sieht Leese unter Berufung auf Heusler, Baetke und andere Forscher ebenfalls durchaus mit Recht in der höchst anfechtbaren Interpretation der alten germanischen Religion, wie sie Hauer im Anschluß an B. Kummer und V. Grönbech sich zu eigen gemacht hat. „Wenn man zwischen der germanischen Religion, der Eckehartschen Mystik und dem Goethischen Pantheismus eine Synthese herstellen will, um auf ihr das Gebäude des ‚deutschen Gottglaubens' zu

errichten, so wird diesem Unterfangen von der wissenschaftlichen Erforschung der germanischen Religion der Boden entzogen." Diesen Satz von Baetke macht sich Leese, obwohl er sonst noch einige Vorbehalte seinem Gewährsmann gegenüber macht, vollständig zu eigen [1]). Die These, um deretwillen alle die bezeichneten Vergewaltigungen der religionsgeschichtlichen Tatbestände vorgenommen werden, daß nämlich der über- bzw. außerweltliche, streng persönliche Gottesbegriff als eine der indogermanisch-deutschen Rassenseele fremdartige und verderbliche Gottesauffassung anzusehen sei, weil er nämlich eine Funktion der vorderasiatischen semitischen Rassenseele sei, ist also wissenschaftlich schlechterdings nicht haltbar. Sie ist, wie noch einmal festgestellt sei, ein Dogma, das nun freilich in der Praxis mit einer Entschlossenheit vertreten wird, die hinter jener, der christlichen Kirche oft zum Vorwurf gemachten Intoleranz um nichts zurücksteht, und die in die heutige religiöse Auseinandersetzung eine Schärfe bringt, die mittlerweile schon solche Formen angenommen hat, daß offenbar selbst einem Hauer, der diesen Kampf als solchen freilich auch durchaus als „Muß" (a. a. O. 238) empfunden hat, davor bange wird. Er dürfte wesentlich aus diesen Gründen die Leitung der D. Glaubensbewegung niedergelegt haben.

3. Das Rassedogma der Deutschen Glaubensbewegung ergibt sich aus der zugrunde liegenden Weltanschauung, die man als mystischen Vitalismus bezeichnen kann. Die gesamte Wirklichkeit wird hier betrachtet als ein in sich geschlossener, zwar von Spannungen erfüllter, aber doch einheitlicher Organismus, in dem sich alles Geschehen nach den ihm innewohnenden Gesetzen schicksalsmäßig entfaltet. Es ist bezeichnend, daß sich die Vertreter dieses Rassedogmas für ihre Gesamtanschauung immer wieder in erster Linie auf den Mystiker Eckehart und auf Goethe berufen, obwohl die besondere Anwendung der Gesamtanschauung auf das rassische Gebiet bei beiden noch fehlt. Goethe betrachte die Geschichte als einen „Unterfall der Natur" [2]). Er proklamiert einen Wahrheitsbegriff, der sich mit dem, was Rosenberg die „orga-

1) A. R. 26. — In diesem Zusammenhang wäre vielleicht auch noch auf die fast hilflos anmutenden Ausflüchte zu verweisen, die Hauer wählen muß, um sich mit dem Problem der iranisch-persischen Religion auseinanderzusetzen, worauf besonders Frick hinweist (S. 144. Vgl. auch Leese, A. R. S. 21).

2) Wilhelm Loew, Goethe als religiöser Charakter, 1924, S. 50.

nische Wahrheit" im Gegensatz zur „absoluten ewigen Wahrheit" nennt, grundsätzlich aufs engste berührt. „Was fruchtbar ist, ist allein wahr" [1]) (Loew 36). Auch Goethe wendet sich entschieden gegen die Lehre vom radikalen Bösen. Das steht in genauer Parallele zu dem leidenschaftlichen Widerspruch, auf den die christliche Lehre von Sünde und Erbsünde bei den Vertretern des Rassedogmas stößt (Loew 50). „Das Leben ist gut" (38), sagt Goethe, auch wenn er sehr wohl um das Leid und den Schmerz weiß. Diese werden aber von ihm als ein notwendiges Moment der Lebensentfaltung in den Organismus der Wirklichkeit eingeordnet (30. 40 u. ö.). Die Welt gilt als die Manifestation der Gottheit. Von da her wird alles Vergängliche zum Gleichnis des Ewigen.

Diesem mystischen Vitalismus ist es nun aber nicht möglich, eine befriedigende Antwort auf die Wahrheitsfrage, die ja mit der Frage nach der unbedingten Norm auf das engste zusammenhängt, zu geben [2]). Das tritt besonders bei Rosenberg zutage. Da er die ewige Wahrheit ablehnt, so kann er als Maßstab aller Wahrheit und alles Guten nur „die rassegebundene Volksseele" ansehen [3]). Will man aber der Konsequenz entgehen — und das will Rosenberg zweifellos — schlechthin alles, was aus dieser rassegebundenen Volksseele hervorgeht, für gut oder recht zu erklären, dann muß ein fester Maßstab gefunden werden für das, was man als wesentlich an dieser Rassenseele anzusehen hat. Um diese Norm zu finden, wird eben jener Mythos der Rasse geschaffen, der nicht mehr das Ergebnis rein wissenschaftlicher Beobachtung, sondern Inhalt eines Glaubensbekenntnisses ist. Gegen ein solches Vorgehen macht Leese mit Recht den Einwand, daß man zwar Blut sagt, aber viel mehr und weit anderes als Blut damit meint, was nicht Blut ist (A. R. 30). Diese Ungenauigkeit aufzudecken, sei aber keine logische Pedanterie. Denn — und das ist der entscheidende

1) Rosenberg, Mythus des 20. Jahrhunderts, [10] 1933, S. 685.

2) Daß es Hauer, so sehr er sich darum auch müht, nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte, von seinen Voraussetzungen aus das Wesen der Schuld richtig zu beschreiben und damit die Würde des zur unbedingten Verantwortlichkeit berufenen Menschen zur Geltung zu bringen, hat Heim in seinem Aufsatz: „Schuld und Schicksal in der ‚Deutschen Gottschau' und im biblisch reformatorischen Evangelium" überzeugend nachgewiesen (ZThK 1935, H. 4, S. 289 ff.).

3) Rosenberg a. a. O. S. 697.

Gesichtspunkt, den Leese den Vertretern eines deutschen Glaubens gegenüber zur Geltung bringt — die Normen, deren wir nicht entraten können, stammen eben nicht aus dem Blut, sondern sie haben, wie er mit Nikolai Hartmann sagt, ein „echtes Ansichsein" (A. R. 27. 29). Deshalb entscheide über den Wert einer Religion auch nicht ihr Ursprung, sondern ihr Niveau, ihre Werthöhe. Was als echt und wertvoll an eigener und fremder Religion angesehen werden kann, das wird in kritischer Besinnung, von dem eigenen religiösen Leben aus zu entscheiden sein (A. R. 33. 28).

Aus der Tatsache der „Autonomie" der Werte und der Möglichkeit, ihnen gegenüber kritisch Stellung zu nehmen, ergibt sich nun auch die Übertragbarkeit der Werte und also auch der Religionen von einer Rasse auf die andere, von einem Volk auf das andere, da die „Werte" den Menschen in seiner überrassischen Eigenschaft als Homo sapiens (R. R. 105. 37) angehen, da er als „Krone der Schöpfung" [1]), nicht nur ein Naturwesen ist, sondern sich frei entscheiden kann. Es gibt nicht nur Überfremdung mit anderen, sondern auch echte, innere Aneignung — Adoption — von fremden Werten und Religionen. Eine solche Adoption einer fremden Religion schließt freilich die Erhaltung und Eingliederung von Elementen der arteigenen Frömmigkeit, soweit sie assimilierbar sind, keineswegs aus, sondern ein. Auch werden im Verlauf dieser Adoption, die einen langen Entwickelungsprozeß darstellt, der nicht ohne schwerwiegende Konflikte möglich ist, fortgehend als fremd empfundene Bestandteile der übernommenen Religion ausgeschieden und auszuscheiden sein.

Von dieser Grundanschauung aus nimmt Leese nun zu dem aktuellen Problem: Christentum und Deutschtum, Stellung und beschäftigt sich sowohl mit den Theorien über den rassischen Ursprung des Christentums als auch mit der Frage nach dem Wesen des Christentums.

4. Die Entstehung des deutschen Menschen und der deutschen Kultur, die sich von der altgermanischen deutlich abhebt, ist nach Leese ohne das Christentum, das von den Germanen im wesentlichen freiwillig angenommen und jedenfalls innerlich angeeignet worden ist, gar nicht zu denken [2]). Deshalb bezeichnet er es auch als „totgeborne Bemühun-

1) Bavink a. a. O. 38.

2) Unter Bezugnahme auf das Buch von Künneth: Die Antwort auf den

gen“ [1]), es aus dem Seelenraum des deutschen Menschen wieder herauslösen zu wollen. Er zitiert in diesem Zusammenhang neben anderen Autoren (Ziegler, v. d. Leyen) mehrfach E. Troeltsch [2]).

Die Ablehnung des Dogmas der Deutschgläubigen von der inneren Unvereinbarkeit des Christentums mit dem Deutschtum ist aber bei Leese aufs engste verbunden mit einer nicht minder scharfen Kritik an dem überlieferten Christentum, wie er es meint sehen zu müssen, einer Kritik, die ihn dazu veranlaßt hat, von einer „Krisis und Wende des christlichen Geistes“ [3]) zu sprechen und eine solche Wende des christlichen Geistes mit Nachdruck zu fordern, wenn anders das Christentum im deutschen Volke weiter Bestand haben soll. Seine Zukunft liege nicht bei den Theologen und Kirchen, sondern wesentlich bei denen, die er die „Gottesfreunde“ nennt (A. R. 46).

Die Einwände, die von Leese in großangelegter geistesgeschichtlicher Untersuchung erhoben werden, sind bei ihm genau so, wie das bei Hauer früher der Fall war (Leese hat noch bis 1933 an der früheren Zeitschrift Hauers: Die Kommende Gemeinde, mitgearbeitet), noch kaum beeinflußt von der Rücksicht auf den rassischen Gegensatz indogermanisch-deutsch einerseits, semitisch-vorderasiatisch andererseits. Die Krisis besteht nach seiner Darstellung in einem seit langer Zeit vorbereiteten Vorstoß gegen das kirchliche Christentum, der seine Begründung einmal aus der für den modernen Menschen charakteristischen Grundforderung der Autonomie und zum anderen aus den Erkenntnissen der sogenannten Lebensphilosophie erhält, die sich zugunsten einer stärkeren, zuweilen ganz übertrieben einseitigen Betonung der vor- und untergeistigen, natürlichen, vitalen Mächte gegen eine spiritualistische Lebensauffassung wendet, die auch dem Christentum eigen sei. Es geht dabei, um es

Mythus, das er im übrigen als „undialektisch“ ablehnt, Chr. Welt, Sp. 933, A. R. 38.

1) Im Anschluß an v. d. Leyen im Aufsatz über E. M. Arndt, Christl. Welt 1934, Nr. 17 u. 18.

2) Besonders A. R. 38 ff. und: Die Mutter als religiöses Symbol, 1934, S. 42.

3) Titel seines Hauptwerkes, 1932 (Krisis). Vgl. die ausführlichen Besprechungen von Horst Stephan: Krisis und Wende des christlichen Geistes? ZThK 1932, und H. Wagner: Die Idee des protestantischen Menschen, Neuwerk XVI, 3 und B. Bavink, Unsere Welt 1936, Heft 5.

auf die kürzeste Formel zu bringen, zuletzt und zutiefst um das Verhältnis: Dionysos — Christus [1]).

Erst nachdem die Diskussion über die Zusammenhänge von Rasse und Religion durch den Sieg der nationalsozialistischen Revolution öffentlich mehr in Fluß gekommen ist, tritt die in der grundlegenden Schrift allerdings innerlich vorbereitete These hervor, daß die gegen das kirchlich geprägte Christentum zu erhebenden Einwände und Forderungen zugleich auch rassisch bedingt seien. Dabei hält Leese im Gegensatz zu Hauer daran fest, daß der zu fordernde, ja tatsächlich bereits weithin vorhandene (A. R. 37), nicht zu unterschätzende „selegierende" Einschlag des „Arteigenen" und „Völkischen" in unserer Auffassung und Aneignung des Christentums zwar Wertkonflikte, die zeitweise einen hohen und aufwühlenden Grad der Spannung erreichen werden, im Gefolge haben muß (R. R. 112). Aber er hält eine Lösung der Konflikte für möglich. Grundlegend hat er über die ihm als Lösung vorschwebende Synthese im letzten Kapitel seines Hauptwerkes unter der Überschrift: Die Idee des protestantischen Menschen, berichtet. Auf die hier gegebene Darstellung nimmt er auch in seinen späteren Schriften, die sich speziell mit dem Problem Rasse und Religion befassen, immer wieder Bezug, ja man kann sagen, in dieser „Idee des protestantischen Menschen" ist eigentlich bereits alles enthalten, was er in seiner Schrift: Rasse — Religion — Ethos als die arteigenen Elemente der Frömmigkeit des deutschen Menschen im Anschluß an seine Untersuchung der wichtigsten „arischen" Religionen herausgestellt hat. Als solche werden von ihm genannt (R. R. 58):

a) der Unendlichkeitsdrang der indischen Mystik mit dem Gegenhalt der Freude am Werden;
b) der kämpferisch-gestaltende Zug in der Weltfrömmigkeit der altpersischen Religion;
c) die dionysische und apollinische Naturmystik der griechischen Religion;
d) das widerstrebende Ethos des germanischen Menschen: hartnäckige Selbstbehauptung; das widerstrebende Pathos der germanischen Religion: düsterer Schicksalsglaube.

1) Es geht um einen neuen „Mythus von Gott, der nichts anderes bedeutet, als das Wunder des Bundes von Dionysos und Christus" (R. R. 71).

In einem zweiten Kapitel des genannten Werkes zeigt Leese unter dem Titel: Symbole des völkischen Denkens, an einigen hervorragenden Männern der deutschen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte auf, „daß die genannten Züge sich immer wieder und wieder anders zum Ausdruck bringen" und daß sie also wirklich als „arteigen" und „völkisch" anzusprechen seien. Freilich seien sie alle ständig von der Gefahr der Dämonisierung, d. h. der Verzerrung, Verfratzung und Zerstörung bedroht (R. R. 59). Dennoch dürften sie nicht preisgegeben werden, sondern es gelte zu wagen, sie in vertrauendem Glauben in das überlieferte Christentum als „Korrektive" (Chr. Welt 931) aufzunehmen, und zwar so, daß in der auf solche Weise entstehenden christlich deutschen Frömmigkeit agape, die das Wesentliche am Christentum sei, und die zugleich das „Höchste sei, was Menschen zugänglich und erlebbar ist" (R. R. 111), die Führung hat. Wo sie herrsche, da werde die Gefahr der Dämonisierung jener andern Elemente gebannt, ohne daß die in ihnen ruhenden Werte verloren zu gehen brauchten; denn „agape zerstört keine echten Werte, wo und wann sie auch immer solchen in Religion und Ethos anderer Völker und Rassen (wie besonders in der Bhakti-Religion Indiens) begegnet" (R. R. 112).

5. Auf Grund der obigen Darstellung der Gedanken Leeses über das Wesen des Christentums und über sein Verhältnis zu den arteigenen Belangen deutscher Frömmigkeit soll im folgenden geprüft werden, ob seine Beschreibung vom Wesen des Christentums richtig und ausreichend ist, und ob von ihm die Bedeutung der geschichtlichen Herkunft aus einem uns fremden Volke zutreffend gewürdigt ist.

Leeses Hauptanliegen, auf das wir in der folgenden kritischen Auseinandersetzung vornehmlich Rücksicht nehmen, besteht, wie gesagt, darin, der Theologie und der christlichen Frömmigkeit eine Ausweitung ins Kosmische zu geben. Von daher versucht er zu beweisen, daß die Natur und besonders die Lebensvorgänge des vor- und untergeistigen Lebens von religiösem Belang sind. Er redet einer Naturfrömmigkeit, ja in gewissem Sinne der Naturmystik das Wort. Im Hinblick auf die verbreitete Verengung und Beschränkung der christlichen Theologie und Frömmigkeit auf die Inhalte des 2. Glaubensartikels ist Leeses Anliegen, das gerade wegen der Auseinandersetzung mit den Vertretern eines deutschen Glaubens ein so großes Gewicht erhält, sehr ernst zu

nehmen. Die dialektische Theologie, der Pietismus, und eine gewisse rationalistisch moralistisch bestimmte „liberale" Theologie haben einer Naturfremdheit, ja Naturfeindschaft Vorschub geleistet, gegen die sich Leeses Angriff in der Hauptsache richtet. Er dürfte jedoch übersehen, daß diese Spiritualisierung und Ethisierung von Frömmigkeit und Theologie in den Quellen der christlichen Religion zwar Anknüpfungspunkte besitzt, aber von dorther doch auch gleichzeitig immer wieder in Frage gestellt wird. Daß sie sich durchsetzen konnte, beruht entscheidend auf einem religionsgeschichtlichen Vorgang, den man gewöhnlich als Hellenisierung des Christentums zu bezeichnen pflegt [1]). Er hat selbst je länger desto mehr eingesehen, daß die landläufigen Vorwürfe der Leibfeindschaft und Naturfremdheit, die gegen das Christentum erhoben werden, zum großen Teil ihres Grundes entbehren. Er selbst hat unter den Männern, die von ihm als Vorläufer der geforderten Wende des christlichen Geistes bezeichnet werden, unter andern auch Ötinger genannt. Dieser weist in seiner Auseinandersetzung mit dem Idealismus gerade darauf hin, daß durch ihn nur „der Geschmack an der Heiligen Schrift verdorben" werde (Krisis, 57). Es besteht also vom Christentum her durchaus die Möglichkeit, der Natur und allem Natürlichen eine positive Seite abzugewinnen. Die dem deutschen Menschen eigene innige Liebe zur Natur, seine an der Natur genährte Frömmigkeit hat grundsätzlich Raum im Christentum. Das zu sagen und zur Geltung zu bringen ist eine für die Auseinandersetzung mit den Anhängern deutschen Glaubens wichtige Aufgabe.

Es besteht jedoch eine Grenze für die Anerkennung der Natur, die Leese wohl kennt, aber nicht scharf genug zieht. Und das dürfte zuletzt mit seiner Auffassung des Christentums als der Religion der Liebe zusammenhängen. Er hat zwar zuletzt wieder in seiner Schrift: Natürliche Gotteserkenntnis und christlicher Glaube, mit Recht erklärt, daß eine Naturmystik, die das von den alttestamentlichen Propheten gegenüber den in Israel eingedrungenen Baalskulten zur Geltung gebrachte Ethos nicht respektiert, für die christliche Glaubenshaltung nicht tragbar und folglich auch nicht assimilierbar sei [2]). Dann sollte er es doch

1) Vgl. H. Wagner, Der Leib im christlichen Ethos, Christl. Volkswacht, 1935, Heft 11/12.

2) Natürliche Religion und christlicher Glaube (N. R.) 1936, S. 69. — Vgl. ZThK 1936, 94 f.

auch wohl vermeiden, immer wieder die Aufnahme des dionysischen Elementes, das nun eben doch in sehr großer innerer Nähe zu jenen Baalskulten steht, in die christliche Frömmigkeit das Wort zu reden. Auch die christliche Frömmigkeit gleicht einem „Bogen mit der weiten Spannung". Aber das Dionysische dürfte außerhalb dieses Bogens liegen.

Hier liegt also mindestens eine gewisse Unsicherheit Leeses in der Abgrenzung nach der Seite der Naturreligion vor. Das dürfte innerlich damit zusammenhängen, daß sein Verständnis des Christentums offenbar eine nicht unwesentliche Lücke aufweist, jedenfalls in einer wichtigen Hinsicht unbefriedigt läßt. Es soll nicht behauptet werden, daß es zu wenig sei, wenn man das Christentum als die Religion der agape bezeichnet. Es ließe sich von daher wohl der ganze Inhalt des Christentums entfalten. Es ist auch unverkennbar ein Fortschreiten des Leeseschen Denkens in der Beschreibung dessen, was unter Liebe zu verstehen ist, zu beobachten. Er hat von dieser Wesensbeschreibung her allmählich ein immer tieferes Verständnis für das gewonnen, was mit theologia crucis zu bezeichnen wäre [1]). Aber für den Inhalt der Osterbotschaft, die Geibel in die Worte zusammengedrängt hat: „Die Lieb' ist stärker als der Tod", finde ich einstweilen in der Wesensbeschreibung des Christentums bei Leese keinen Anhaltspunkt.

Zwar klingt der Gedanke an, daß agape die Liebe eben d e s Gottes ist, der auch den zerstörenden Mächten der Natur und dem unerbittlichen Schicksal noch überlegen ist (R. R. 40). Aber das, was zur Ausführung dieses Gedankens aus der christlichen Osterbotschaft gewonnen werden könnte, wird nicht genutzt. Es wird nur vom Zufluchts- und Vorsehungsglauben gesprochen. Ohne den Glauben an diese Liebe, stärker als der Tod, gibt es kein wirklich sieghaftes christliches Ethos, denn das Ethos der Liebe ist ständig bedroht in eine tragische Lebens-

1) A. R. 41: Es sei hierzu noch einmal auf meine oben zitierte Besprechung verwiesen. — Freilich findet sich auch ZThK 1935, S. 319 über die Liebe wieder der Satz, daß „Liebe zwar auch richtet, aber richtet nur um zu begnaden und zu beseligen", ein Satz, der die nach biblischer Auffassung im Wesen der heiligen Liebe Gottes liegende Spannung allzu rasch und einfach, allzu „undialektisch" aufhebt. Man könnte also auch von Leese sagen, was Tillich dem theologischen Widerpart Leeses zum Vorwurf macht: Falsch an der „dialektischen" Theologie ist, daß sie nicht dialektisch ist. Chr. Welt 1936, Sp. 354.

auffassung umzuschlagen und zu einem passiven Entsagen zu führen, wie es Leese selber gesehen hat [1]). Diese Gefahr wird nur gebannt, und die Aufnahme des dem Germanentum eigenen Trotzes in das christliche Ethos, wie sie doch nach Leeses eigener Darstellung im reformatorischen Christentum vollzogen ist (M. R. 83), wird nur möglich, wenn der Glaubende weiß, daß Gottes Liebe über alle im Leben des Einzelnen und im gesamten Kosmos sich auswirkenden Mächte der Zerstörung hinweg den endlichen Sieg behalten wird und also das Letzte und Höchste, das Eschaton, ist. Diesen Glauben und das dazugehörige Ethos zu begründen, das ist, von allem Beiwerk befreit, der Sinn der Osterbotschaft und der christlichen Eschatologie. Wenn deren sehr reale Bedeutung für die Theologie und die Kirche von der dialektischen Theologie wieder zur Geltung gebracht worden ist, so dürfte sie darin einfach Recht gegenüber Leese behalten.

6. Wenden wir uns von der Frage nach dem Inhalt und Gegenstand der christlichen Botschaft und ihrem Verhältnis zu den arteigenen Belangen deutscher Frömmigkeit nun noch zu der anderen nach ihrem Ursprung und ihrer Vermittlung. Wenn es von der eben genannten dialektischen Theologie, aber auch von anderer Seite so dargestellt wird, als sei das Evangelium gleichsam als ein Fremdkörper in die Welt gekommen, so etwa wie es die Mohammedaner von ihrem Koran glauben, dann ist es berechtigt und notwendig, daß von Leese gegen eine solche Auffassung entschieden Front gemacht wird. Wenn etwa Stapel behauptet, daß die Frage der rassischen Herkunft für das Christentum gänzlich ohne Belang sei, ja daß es eine Blasphemie bedeute, sie überhaupt zu stellen, dann muß das mit Leese abgewiesen und obendrein als eine „theologische Vogelstraußpolitik" bezeichnet werden [2]). Mit einer solchen Einstellung würde sich die Theologie der ihr durch die Deutsche Glaubensbewegung gestellten Aufgabe entziehen. Es hieße die aufgeworfenen Fragen bagatellisieren.

Es handelt sich in diesem Zusammenhang um zwei Probleme, die miteinander in Verbindung stehen, um das Problem der natürlichen Theologie und das der menschlichen, auch biologisch bedingten Vermitte-

1) Theologie und Glaube, ZThK 1935, S. 321.

2) Stapel: Sechs Kapitel über Christentum und Nationalsozialismus. A. R. 35.

lung der christlichen Botschaft. In Auseinandersetzung mit Brunner fordert Leese, wie er sich mit der Frage schon früher befaßt hat, die Anerkennung einer natürlichen Theologie. Natürliche Religion ist für ihn aber nicht nur jenes verdünnte, im Gewissen sich kundtuende, vage Wissen um die Existenz eines Gottes und seiner unbedingt gültigen Forderung an uns Menschen, sondern vielmehr das viel gehaltvollere Erlebnis und Erleidnis, daß wir in unserer ganzen Existenz, das natürlich-leibhafte und also auch das rassische Sein eingeschlossen, von Gott getragen und gehalten sind. Er nennt das das Erlebnis der Seinskindschaft. Sie ist ihm „das existentielle religiöse Apriori", der existentielle Anknüpfungspunkt für die christliche Verkündigung im Gegensatz zu dem „durch starke rationalistische Verdünnungen und Entleerungen hindurchgegangenen Ablagerungs- und Verfallsprodukt", von dem sonst in der Theologie beider Kirchen im Anschluß an die Stoa die Rede sei (N. R. 72).

Über das Verhältnis dieser Seinskindschaft zu der aus dem Heiligen Geist stammenden Sohnschaft heißt es nun zwar: „Natürliche Religion *und* christlicher Gottesglaube ist kein Aggregat, kein Additionsexempel, keine bloße Und-Verbindung, sondern ein in sich gegliedertes, ein dialektisch durchfurchtes *Ganzes*" (N. R. 73). Worin aber diese Dialektik, d. h. doch die sowohl positive wie negative Beziehung der Seinskindschaft und der Sohnschaft zueinander bestehen soll, das wird nicht ausreichend deutlich gemacht. Es hat doch schließlich den Anschein, als sei die Sohnschaft nicht mehr als eine Art Überhöhung oder auch eine Bewußtmachung des auch im Erlebnis der Seinskindschaft bereits enthaltenen Verhältnisses der echten Gotteskindschaft. Es muß aber doch gesehen und gesagt werden, daß nach christlicher Auffassung die Gnade die Natur nicht nur erfüllt, sondern auch richtet und normiert. Was Leese unter Seinskindschaft als Inbegriff einer natürlichen Religion versteht, scheint mir *mehr* als nur Anknüpfungspunkt zu sein, sie enthält vielmehr implizite das Ganze des rechten Verhältnisses zu Gott, ohne daß es zu dessen Vermittlung des Christus bedürfte. So bedeutsam mir auch der Gedanke der Seinskindschaft zu sein scheint, es müßte von ihr doch gesagt werden, daß sie in echter Form ohne das Wirken des Christus, des auch den Kosmos erfüllenden Christus nicht möglich sei, d. h. es müßte die zwischen den Aussagen

des ersten und zweiten christlichen Glaubensartikels bestehende Dialektik klarer zum Ausdruck gebracht werden.

Daß Leese bei seinem Verständnis des Christentums den Aussagen des zweiten Glaubensartikels nicht gerecht wird, das zeigt sich nun auch noch an einer anderen Stelle ganz analog zu dem eben Gesagten. Es handelt sich um die Bedeutung des geschichtlich-übergeschichtlichen Christus, oder um die Frage, wie wir uns als deutsche Christen mit der Herkunft des Christus aus einem uns fremden Volk auseinanderzusetzen haben.

Daß die christliche Theologie und Frömmigkeit nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht hat, sich gegen die Judaismen, nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament, ja auch gegen das spezifisch Jüdische in der Person und Verkündigung Jesu selbst zu wehren, diese von Leese immer wieder erhobene Forderung ist unbedingt richtig; und es stände mit dem Ansehen der christlichen Verkündigung in unserem Volke sicher besser, es gäbe nicht so viel Mißverständnisse und falsche Vorwürfe gegen die Kirche und das Christentum, wenn ihr mutiger und redlicher entsprochen wäre, als es tatsächlich oft genug der Fall ist. Daß in dieser Hinsicht gerade der liberalen Theologie, die sich besonders um die Eindeutschung des Christentums gemüht hat, ein großes Verdienst zukommt, ist offenkundig [1]). Auch sie hat aber die Kluft, die uns von dem geschichtlichen Jesus trennt, nicht immer deutlich genug gesehen (R. R. 103). Jesus war wirklich Jude und es sind alle Versuche, ihn zu modernisieren und ihn zu arisieren, zum Scheitern verurteilt [2]). Es erfordert von der Theologie eine kühne Freiheit, sich von den Judaismen aller Art zu lösen, aber es müßte doch gesehen werden, daß mit solcher Lösung grundsätzlich gar nichts anderes geschieht, als was der Apostel Paulus in konsequenter Nachfolge Jesu sinngemäß auch schon getan hat, wenn er gegenüber seinen judaistischen Gegnern als den zentralen Inhalt der ihm gewordenen Offenbarung des Mysteriums Christi eben die Erkenntnis von seinem übervölkischen Inhalt und seinem universalen Anspruch herausgestellt hat (Eph. 3, 1 ff.). In dem Bestreben, das Christentum von der abstrakten, gesetzlichen Bindung an das Judentum, auch an das Heiligtum des Judentums, das

1) Das hat z. B. Hauer herausgestellt, a. a. O. 38 f.

2) R. R. 98 ff.; vgl. Hauer a. a. O. 247. 251.

Gesetz, ja von aller Verabsolutierung der Geschichte freizumachen, wagt er von Christus, der ihm des Gesetzes „Ende" ist, das Wort zu sprechen: Und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. (2. Kor. 5, 16.) Ein schärferer Stoß gegen den Versuch, Religion an Rasse zu binden und heilige Privilegien für eine Rasse zu fordern, als ihn Paulus geführt hat, ist nicht wohl denkbar. Wenn also Leese von dem damit ausgestellten Freibrief, das überlieferte Christentum von seinen Judaismen zu reinigen, um die Bahn für eine deutsche Form des Christentums freizulegen, reichlich Gebrauch macht, so ist er damit im Recht.

Daß agape bei diesem Unternehmen der Sichtung der Maßstab sein kann und muß, ist an sich ebenfalls richtig. Aber wir wiederholen Leese gegenüber jetzt von einem neuen Gesichtspunkt aus das oben Gesagte. Es ist doch nicht so, daß von dieser Liebe wie von einem frei in sich schwingenden Pathos gesprochen werden kann. Die Liebe, um die es dem Christentum geht, ist zunächst einmal die jeder menschlichen Möglichkeit entgegengesetzte und überlegene Wesensart Gottes als des „ganz anderen". Sie ist unter uns Ereignis geworden entscheidend in Jesus Christus. Diesem Sachverhalt wird Leese nicht voll gerecht. Er nimmt die Geschichte, obwohl er durchaus um die Notwendigkeit konkreter Verwirklichung der Liebe weiß (R. R. 109), nicht ernst genug, wenn er Christus nur als das „Symbol" dieser Liebe bezeichnet (R. R. 108). Er l ö st sich zu leicht von ihm.

Immer wieder ist ihm daran gelegen, seine Freiheit gegenüber dem „Anspruch" Jesu hervorzukehren oder die Überflüssigkeit eines „Schriftbeweises" für seine Anschauungen zu betonen (R. R. 111, N. R. 62). Es würde nicht wundernehmen, wenn auch er, wie es z. B. sein theologischer Antipode, Karl Barth, getan hat, offen zum Ausdruck brächte, an der Existenz oder Nichtexistenz Jesu Christi nicht sonderlich interessiert zu sein [1]). Sein Verhältnis zur Schrift und zur Person Jesu ist idealistisch, ja nicht wesentlich anders als das der Aufklärung. Die von ihm vertretene „Autonomie" des Menschen und der „Werte" ist zu undialektisch, als daß er dem mit der konkreten geschichtlichen Offenbarung gegebenen Problem gerecht werden könnte. Deshalb sieht er

1) Bei Tillich a. a. O. Chr. Welt 1936, Sp. 356.

wohl auch die in der Forderung eines arteigenen Christentums liegende Aufgabe und Spannung noch nicht tief genug.

Wer in irgendeiner Form Christ sein und bleiben will, hat sich damit abzufinden, daß die „richtige" Religion, die an jeden Menschen sich richtende Botschaft nach „Gottes Wohlgefallen" durch ein Glied des jüdischen Volkes zu den Menschen gekommen ist. Die Frage, ob wir einen Juden als Träger der Offenbarung Gottes und als Grund unseres Glaubens anerkennen wollen, ist eine moderne Form der Frage, ob wir Gott in der Niedrigkeit menschlichen Schicksals finden können oder nicht. Es ist die moderne Form, in der uns das Ärgernis des Kreuzes, das gewiß mit dem Ärgernis, das wir selbst durch unsere Menschlichkeiten geben, nicht verwechselt werden soll, praktisch entgegentritt. Dieser Glaube enthält aber nicht nur Ärgernis, sondern auch Gotteskraft, ein Zeugnis von Gottes überragender Herrlichkeit, die auch da, wo wir Menschen vielleicht nur Verwerfliches sehen, sich in ihrer Fülle offenbart. Damit aber ist im Hinblick auf das Verhältnis von Rasse und Religion das Doppelte zum Ausdruck gebracht, daß Rasse ein notwendiges Gefäß, ein Tempel göttlichen Geistes und darum der höchsten Beachtung wert ist, daß aber jeder Versuch, die Frage der Rasse zu bagatellisieren, ebenso wie Verabsolutierung der Rasse zu einem absolut gültigen Wert auf das entschiedenste abzulehnen ist.

Das zurückgestellte Gebot.

Von Dr. med. Georg Galle in Seiffersdorf (Riesengeb.)

„Du sollst dir keinen Götzen verfertigen, irgendein Abbild von etwas, was droben am Himmel, oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen noch sie verehren, denn ich Jahve, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Verschuldung der Väter ahndet an den Kindern, sowie an den Enkeln und Urenkeln derer, die mich hassen, aber Gnade erweist solchen, die mich lieben und meine Befehle beobachten, auf Tausende hinaus."

Gerade dieses Gebot ist durch eine sehr eindringliche Drohung und

Verheißung betont. Luther hat sie im Katechismus von diesem Gebot getrennt und an den Schluß der Gebote gerückt; mehr noch: er hat das Gebot selbst nicht aufgenommen, indem er es als einen entbehrlichen Zusatz zum ersten Gebot betrachtete. Dieses Gebot scheint für die Christen nicht mehr so wichtig zu sein, wie einstmals für die Juden, ein kleines Volk, umgeben von anderen Völkern, die keinen unsichtbaren Gott und zumeist Götzen- und Götterbilder hatten.

Aber wir Menschen dieser Gegenwart haben ganz andere Gedanken über das Sichtbare und das Unsichtbare, als Luther sie haben konnte. Wir erlebten all die erfreulichen und schrecklichen Folgen des einseitigen Fortschrittes des Menschen durch Auswertung der sinnlichen Wahrnehmungen und des logisch-mathematischen Denkens. Zu Luthers Zeit hatte diese Entwicklung erst angefangen.

1. Das Sichtbare ist die uns umgebende Welt, unsre Umwelt, die wir nicht nur mit den Sinnesorganen wahrzunehmen, sondern auch zu verstehen suchen, um durch Erkenntnis der Einzelheiten Nützliches vom Schädlichen zu unterscheiden. Zur Umwelt gehören nun auch Menschen, deren Verhalten uns nützen oder schaden kann. Um sie zu verstehen, blicken wir in das eigene Herz. Der Takt im Verhalten zu Vorgesetzten, Gleichgestellten und Untergebenen beruht auf dem Mitgefühl, das der anderen Menschen Gefühlsreaktionen vorauszuerkennen sucht, vorauszuerkennen deshalb, weil diese Gefühlsreaktionen zu Willensantrieben werden: praktische Psychologie.

Die Grundlage der Psychologie ist die Erkundung der eigenen Seelenerlebnisse. Die eigenen Seelenvorgänge erkennen wir nur nachträglich; was für welche wir noch erleben *werden*, wissen wir nicht.

Psychologische Wissenschaft will *alle* Erlebnisse umfassen; sie teilt die Seelenvorgänge daher ein nach ihren Beziehungen zur Umwelt. Die Seele verändert sich selbst infolge der durch die Umwelt veranlaßten Erlebnisse: Charakterbildung. Wenn aber die Seele sich ganz selbständig, nicht nur auf Grund der Beziehungen zur Umwelt verändern könnte, dann würde die Wissenschaft nicht alle Möglichkeiten seelischen Erlebens voraussehen und umfassen. Denn alle psychologische Tatsachenerkenntnis beruht ja nur auf Erfahrung.

Also im Falle solcher selbständigen Seelenvorgänge hätten wir etwas von sichtbaren Ursachen freies Unvorhersehbares vor uns, das auf das

Verhalten des Menschen Einfluß haben würde. Sichtbare Vorgänge würden dann von unsichtbaren, unvorhersehbaren beeinflußt.

Die Naturwissenschaft erforscht mit dem autonomen logisch-mathematischen Denken die sichtbare Welt, findet Naturgesetze. Es ist hier keine Untersuchung über die Begriffe Naturgesetz und Kausalität notwendig. Es genügt festzustellen, daß der Naturforscher auf Grund der Erkenntnisse, die er als Gesetze formuliert, voraussagen kann, was in einem begrenzten Bezirk, in dessen Beschaffenheit er genügende Einsicht hat, demnächst vor sich gehen wird. Nur dadurch ist Technik möglich; und die Erfolge der Technik, die den Wert des Aufstellens solcher Naturgesetze bewiesen, machten den Forscher siegesgewiß. Der vollkommene Gelehrte (der „Laplacesche Geist"), dem alle Naturgesetze und der gegenwärtige Zustand der ganzen Welt in allen Einzelheiten bekannt wären, könnte, so meinte man, alles zukünftige Geschehen im voraus berechnen, vorhersagen.

Wir wissen, wie eifrig die Physiologie und, von anderen Gesichtspunkten ausgehend, die darwinistische Entwicklungslehre gewesen ist, die Lebensvorgänge und die ganze Entwicklung des Lebensreiches als in sich von physikalischen Gesetzen und von außen her durch physikalische Einwirkungen der Umwelt beherrschtes Geschehen darzustellen. Freilich fehlte diesen Bemühungen das philosophische Staunen: es war dann nicht recht einzusehen, warum man Lebendes und Totes überhaupt noch unterschied.

Als aber besonders auf dem Gebiet der physiologischen Chemie beim Fortschreiten der Forschung die Zahl neuer Fragen vielmehr zunahm als die der Ergebnisse, wurde man stutzig und geneigt, die Lebensvorgänge und sodann auch die Seelenvorgänge als höhere Ordnungen des Geschehens anzusehn. Dann aber lautet doch wieder die entscheidende Frage: sind die Wirkungen der Lebens-, die der Seelenkräfte meßbar, berechenbar? Könnte der dem Laplaceschen Geist entsprechende Biologe und Psychologe voraussagen, was in eines Menschen Nervensystem zukünftig vor sich gehen, wie seine Muskeln sich bewegen werden?

Wenn diese Frage im folgenden von mir verneint wird, so widerspreche ich auch Kant, der die Seelenvorgänge der Kausalität unterworfen glaubte und nur durch die Möglichkeit einer anderen Betrachtungsweise die menschliche Freiheit zu retten versuchte.

Zur Verneinung jener Frage ermutigt schon der Augenschein. Kant sagt, daß in einer Sache um so mehr Wissenschaft stecke, als sie Mathematik enthalte. Aber die Lebensformen, darauf machte schon C. Carus aufmerksam, sind unmathematisch. Wir fliehen aus den rechtwinkligen Stuben und Straßen in das „heilige Rätsel" der sprossenden, blühenden Frühlingswelt, um Gemüt und freie, reiche Phantasie statt des Denkens und Rechnens in uns walten zu lassen. Wo bleibt da Mathematik und Wissenschaft?

Wo aber die Kausalität aufhört, da hört auch das Denken auf. Es beginnt also hier die Schwierigkeit, neben das Gebiet der Physik, das dem Denken deutlich gemacht werden kann, ein anderes voraussichtlich unbegreifliches zu stellen.

Den Beweis, daß es das letztere überhaupt gibt, führe ich durch den Nachweis, daß physikalische Vorgänge *nicht* die Erscheinungen des Lebens hervorzubringen vermögen. So haben also gerade *physikalische* Erkenntnisse dazu geführt, daß wir das Wesen der *Lebensvorgänge* richtig beurteilen können.

Der moderne Physiker sagt: Jeder physikalische Vorgang bedeutet einen Fortschritt von einem verhältnismäßig geordneten Zustande der Atom- und Molekularschwärme zu einem weniger geordneten. — Also sind physikalische Vorgänge Abbau, allmähliche Auflösung. Der Lebensvorgang ist das gerade Gegenteil: Aufbau, zunehmender Reichtum an Menge und an Gestaltung, an Quantität und Qualität, vermehrende Fortpflanzung und bereichernde Entwicklung. Wenn Ordnung bedeutet: Beziehungen zwischen Stoffteilen, so ist Fortschritt zur Unordnung Verminderung solcher Beziehungen; aber in den lebenden, wachsenden Körper werden immer mehr Stoffteilchen eingegliedert, in immer mannigfaltigeren Beziehungen eingeordnet. Tod und Leben sind Gegensätze. Sterben heißt: den Gesetzen der Physik und dadurch der Auflösung anheimfallen.

Dort immer die bestimmten, starren, ewig gleichen Gesetze, die bekannt sind, nach denen sich das Geschehen richtet, hier im Leben immer neu entstehende Ordnungen, die, wie wir sehen werden, vorher nicht bekannt sind.

Der Lebensvorgang unterliegt keiner Art von starren Gesetzen, mögen sie physikalisch oder sonstwie heißen. Wenn in einem Bezirk

die sich daselbst abspielenden Vorgänge durch eine beschränkte Zahl von Gesetzen irgendwelcher Art vorausbestimmt sind, so ist alles, was daselbst in Zukunft geschehen wird, eine begrenzte Menge von Vorgängen und jeder Vorgang bedeutet die Erledigung eines Stückchens des Arbeitspensums und die Verminderung der noch in Geltung bleibenden Vorausbestimmungen, also eine Verminderung der Ordnung; wo starre Gesetze herrschen, nimmt die Unordnung zu. (Menschliche Gesetze sind ein Kompromiß zwischen starren Gesetzen und dem zu immer neuen Ordnungen strebenden Leben.)

Ferner nehmen wir wahr, daß im lebenden Körper das Prinzip der gegenseitigen Bedingtheit der Teile herrscht; jeder kleinste Einzelvorgang steht mit jedem anderen Einzelvorgang und mit dem dadurch einheitlichen Ganzen in Beziehung. Nerven- und Gefäßsysteme der größeren Organismen dienen diesem System von Beziehungen zwischen den räumlich getrennten Körperteilen.

Da die Aufmerksamkeit nicht auf diese unzähligen unter sich verschiedenen Beziehungen zugleich gerichtet sein kann, ist der Lebensvorgang der Wahrnehmung und dem Denken unzugänglich. Lebende Körper kann ebensowenig das Denken zerlegen wie das Messer des Anatomen, ohne das Leben zu zerstören und eben dadurch unkenntlich zu machen.

Das Prinzip gegenseitiger Bedingtheit hat Beziehungen zur Kunst, das Gleichgewicht zu halten, die nur von lebenden Wesen ausgeübt werden kann, und zur philosophischen Dialektik; dies sei nur angedeutet.

Begreifliches ist sichtbar, oder vorstellbar, das Wesentliche des Lebens ist unsichtbar, weil es unbegreiflich ist. Ein lebendes Wesen ist kein Stoffklumpen, wie es uns die Sinneswahrnehmung vortäuscht, sondern ein Prozeß; wie in einer Flamme, einem Wirbelwind, einer Wasserhose werden Stoffteile eingesogen und wieder entlassen, das Wesentliche und zugleich Unbegreifliche, Unsichtbare ist der Prozeß, der da vor unsern Augen vor sich geht; und da wir diesen mit logisch-mathematischem Denken nicht verstehen können, kann unsere Aufmerksamkeit sich nur auf den Trieb oder Willen richten, der die Stoffteile auf unerklärliche Weise in diese merkwürdige Bewegung versetzt.

Die Aufmerksamkeit, die wir auf den Lebensvorgang richten, muß von anderer Art sein, als diejenige, die wir auf physikalische Vorgänge

richten; erstere ist die des Mitgefühls, weil wir selbst triebhaft, wollend sind. Zum Lebensvorgang haben wir Beziehungen des Gefühls, dem physikalischen wenden wir unser Denken zu. Letzteres hat sich nun als ungeheuer fruchtbar erwiesen; um so weniger ist bisher beachtet worden, daß auch die Aufmerksamkeit des Gefühls auf einen Weg des Fortschritts führt und daß dies unser Hauptweg ist, wie ich nachher nachweisen will.

Aber trotz der Unbegreiflichkeit des Lebensvorganges gibt es eine Wissenschaft des Lebens, die Biologie.

Jedes lebende Wesen hat physikalisch begabte Organe, um die physikalischen Energien seiner Umwelt teils auszunützen, teils abzuwehren. Auch die lebenden Wesen seiner Umwelt begegnen ihm mit den physikalischen Wirkungen ihrer Organe. Wenn nun lebende Wesen nur vom Selbsterhaltungstrieb geleitet werden, nur eben ihr (und ihrer Nachkommen) Dasein erhalten wollen, so stellt sich in den vielen, vielen tausend Jahren der Entwicklungsgeschichte ihr Organisationsplan in mannigfaltiger Weise, aber nur auf dieses Ziel ein, auf die Ausnützung und Abwehr der Umwelt. Artgebunden werden Pflanzen und Tiere, sie streben nur eben ihr Dasein in der von ihren Vorfahren erworbenen und erprobten spezialisierten Organisation zu erhalten. Sie werden also von der Umwelt bestimmt, man kann mit Kennerblick an ihnen wahrnehmen, in welchem festen Verhältnis sie zu ihrer begrenzten Umwelt stehen. Die Mannigfaltigkeit der Arten entspricht der Vielheit von Möglichkeiten der Beziehungen zur Umwelt.

Die biologische Wissenschaft hat bei Pflanzen und Tieren die bekannten Größen des Selbsterhaltungstriebes und der physikalischen Umweltkräfte vor sich. Sie kann daher zwar nicht Körperbau und Lebenstätigkeit in lückenlosen, kausalen Zusammenhang bringen, aber doch Zusammenhänge beobachten und Regeln an Stelle von Gesetzen aufstellen. So kann sie zum Nutzen des Züchters vielerlei voraussagen, ähnlich wie die Physik dem Techniker dient. Pflanzen und Tiere, ihrer Umwelt untertan, werden dem Menschen untertan, der ihre Umwelt seinen Zwecken entsprechend zu gestalten versteht. Aber alles das, was die Wissenschaft hervorkehrt, das Regelmäßige, beinahe Mathematische, die systematische Einteilung, das ist alles eigentlich die physikalische Umwelt, die sich im Leben spiegelt, das eben fast nur Spiegel, gar zu

wenig Eigenart ist. Es ist die niedere Qualität des Triebes von Tieren und Pflanzen, die sie der physikalisch denkenden Wissenschaft anheimfallen läßt. Die Quantität der Raubtierleidenschaft wird durch die Qualität des menschlichen Willens besiegt, der er seine (nicht: den er seiner) Intelligenz verdankt.

Der Mensch hat eine ganz andere Einstellung zur Umwelt, als die Tiere. In der Beschaffenheit seines Hirns und seiner Hände zeigen sich die unbegrenzten Möglichkeiten, die Umwelt frei zu gestalten, während sich das Tier mit Werkzeug und Waffen seines Körpers spezialisiert hat; tatsächlich sehen wir den Wirkungskreis des Menschen, der seine Kundschafter bis zu den fernsten Sternen aussendet, quantitativ und qualitativ unbegrenzt, während der des Tieres klein und eng ist.

Da wir lebende Wesen nicht als Stoffklumpen ansehen dürfen, sondern der Art des Triebes, der den stofflichen Prozeß leitet, die alleinige Bedeutung beilegen müssen, kann der Mensch, der eine von der des Tieres ganz verschiedene Art des Triebes aufweist, überhaupt nicht zu den Tieren gerechnet werden, obgleich er, wenn er ein Tier wäre, als Säugetier bezeichnet werden müßte. Auch alle seine Vorfahren waren keine Tiere, sondern, ähnlich wie die Menschen vor ihrer Geburt, weder Kinder noch Tiere, wie immer ihre äußere Gestalt gewesen sein mag. Die Freiheit der Gestaltung des Wirkungskreises setzt einen Trieb, das eigene Wesen zu wandeln voraus, der nicht aus dem niederen Daseinserhaltungstriebs entstanden sein kann, der vielmehr den Tieren, als Seitenzweigen des menschlichen Stammbaums verlorengegangen ist. Quanto aliquid perfectius, eo principalius est, sagt Thomas von Aquino mit Recht. Die Scheidung zwischen Mensch und Tier reicht bis zum Anfang alles Lebens zurück.

Wie der Wirkungskreis, so die Art des lebenden Wesens, — das gilt auch vom Menschen. Seinem Lebensstil entsprechen geheime Vorgänge in seinem Nerven- und Drüsensystem, die in Gesichtszügen, Haltung, Gebärden sichtbar werden. Der Mensch ist artgebunden in der Organisation, die seiner Daseinserhaltung (und Fortpflanzung) dient, aber frei — auch körperlich — in seinem wandelbaren Nerven- und Drüsensystem. Wer den Menschen zoologisch betrachtet, beachtet das Unwesentliche, er dringt nicht zum Wesentlichen, Unsichtbaren vor.

Umweltverhältnisse können zur Wandlung der Menschenseele der

Anstoß geben, aber sie bestimmen nicht die Art dieser Wandlung. Diese läßt sich auf Grund der Kenntnis der Umweltvorgänge nicht voraussehen. Deshalb ist der Mensch kein Gegenstand biologischer Wissenschaft und der Technik des Züchters. Die ärztliche Wissenschaft kann sich um die Erhaltung des Daseins bemühen; die Hauptaufgabe des menschlichen Fortschritts ist keine wissenschaftliche. Es gibt auch kein psychologisches Gesetz für diese Wandlung; ein solches ist bis jetzt nicht gefunden worden, darf aber auch nicht gesucht werden. Denn es handelt sich hier wieder um einen Lebensvorgang, einen Lebensvorgang im Nerven- und Drüsensystem, also einen Vorgang gegenseitiger Bedingtheit. Und dieser Vorgang tritt im Wirkungskreise als Gesetzgeber hervor, schafft neuen Reichtum der Gestaltung, vermehrt die Ordnung und erweist sich so als Lebensvorgang.

Es handelt sich hier um den Begriff des Schöpferischen. Der Mensch schafft dadurch, daß er sich wandelt und wandelt sich dadurch, daß er schafft.

Es ist versucht worden, Schöpfungen wissenschaftlich-technisch hervorzubringen — vergeblich. Gottscheds Lehrbuch der Dichtkunst war ein solcher Fehlschlag. Kunstwerke sind „Eingebung"; der alternde Grillparzer flehte vergebens die Musen um solche Geschenke an.

Jedes lebende Wesen ist in sich einheitlich geleitet, die leitende Stelle (nicht räumlich zu verstehen!) kann man die Seele nennen. Die Antwort der Seele auf Fragen aus der Umwelt, die durch Umweltwirkungen veränderte Willenseinstellung wird als Gefühl bewußt. Gefühl ist Willensantrieb, Lust ist Einstellung auf Empfang, Unlust auf Abwehr; Sinneswahrnehmung und Denken dienen dabei zur Erkenntnis der Umweltverhältnisse.

Des Tieres Beantwortung der Anerbietungen und Drohungen der Umwelt beruht nur auf Tatsachenerkenntnis: sie diktiert die Leidenschaft, den Willensantrieb, das Verhalten des Tieres. Das Tier ist bei seinen Entscheidungen Rationalist und der rationalistische Mensch steht durch die größere Länge seiner Gedankengänge nicht über dem Tier; wenn auch er steht unter der Diktatur von Umwelt und Logik.

Nur durch die Möglichkeit, bei den Auseinandersetzungen zwischen sich und der Umwelt sich selbst zu ändern, gewinnt der Mensch die Freiheit von dieser Diktatur. Die Möglichkeit einer solchen Wandlung setzt

man oft als selbstverständlich voraus, ohne vielleicht darüber nachzudenken. Es wird vom Menschen gewünscht, verlangt, daß er in neuer Gesinnung, aus einer neuen Weltanschauung sich betätige. Ein verändertes gesamtes Wirken setzt eine Änderung der Seele voraus. Ist der Mensch durch seine erblichen Anlagen bestimmt, so hat alles Predigen keinen Zweck, kann keinen Erfolg haben.

Wir beobachten, daß des Menschen Seelenleben nicht wie das des Tieres nur auf dem Selbsterhaltungstriebe beruht, sondern auf einer Liebe, die alles Leben zu fördern trachtet. Der Mensch sucht oft fremdes Leben (von Pflanzen, Tieren, Menschen) zu erhalten, selbst mit eigener Gefahr aus Nöten zu erretten, er freut sich am Gedeihen fremden Lebens, ohne daß es seiner Selbsterhaltung dient. Er hat Mitgefühl mit fremdem Seelenleben. Er bewundert die Quantität des Selbsterhaltungstriebes, wie sie gerade durch die einseitige Ausbildung von Kraft, Geschicklichkeit u. dgl. bei Tieren, wunderbare Gestaltung bei Pflanzen sich offenbart, aber er bewertet auch die Qualität der Liebe bei Mitmenschen. Daß es nun Liebe verschiedener Qualität gibt, kann nicht wissenschaftlich bewiesen, aber doch als allgemeingültige Wahrheit ausgesprochen werden, weil es jedem möglich ist, sich durch eigenes Erleben davon zu überzeugen. Solche Liebe steigert in gegenseitiger Berührung menschlicher Seelen ihre Qualität, nach dem Prinzip gegenseitiger Bedingtheit. Solche Steigerung zu erstreben liegt im Wesen der Liebe, die sich nie genug tun kann, die sagt: wo ein Wille ist da ist ein Weg. So wird sie erfinderisch, schöpferisch, schafft tatsächlich was ohne sie nicht vorher erdacht oder berechnet werden konnte. Beim Gleichbleiben der sichtbaren Verhältnisse verändert sie sich selbst und dadurch auch dann das Sichtbare.

Auf selbstloser („interesseloser") Liebe zu einzelnen Lebenserscheinungen beruht künstlerisches Schaffen. Eine Lebenserscheinung berührt und wandelt des Künstlers Seele, indem sie lebendige, ein Wachstum bedeutende Liebe in ihm erregt, und diese Wandlung befähigt ihn, sein eigenes seelisches Erlebnis zum Gegenstand der Darstellung zu machen und anderen mitzuteilen. Was nicht aus lebendiger Liebe hervorgeht ist nicht echte Kunst.

Das gegenständliche Denken, das den Menschen vom Tiere unterscheidet, ist dadurch möglich geworden, daß der Mensch nach einer

Wandlung seiner Seele von neugewonnenem Standpunkt sein Erinnerungsbild und sich selbst als Figur dieses Bildes betrachten konnte. Nicht mehr Spielball seiner niederen Leidenschaften, sondern in einer seelischen Gleichgewichtslage, wie sie als Träumerei, als Humor, als abendliche oder feiertägliche Stille unsre Seele löst, malte der Höhlenbewohner sein Jagderlebnis an die Felswand. Daß der Urmensch, der noch keine eigentliche Sprache hatte, Tote bestattete, beweist, daß ihn nicht nur der Selbsterhaltungstrieb beherrschte; dieser hätte nicht seine Aufmerksamkeit auf Tote lenken können. In sittlich-religiöser Beziehung bedeutet das Kunstwerk nur eine Anregung, eine Frage, eine Aufgabe; aber schon die Fragestellung kann den Menschen aus der Enge des Selbsterhaltungstriebes befreien.

Es stellt keine sittliche Entscheidung dar. Bei der sittlichen Entscheidung wird im Lebensaufbau neuen Stils das Ergebnis der seelischen Wandlung sichtbar.

Daß die Wandlung unserer Liebe nicht nur ein ergötzliches Spiel von Seitensprüngen ist, sondern auf einem Wege fortschreitet, wird uns dadurch bewußt, daß die Einheitlichkeit unseres Wesens dabei zunimmt, daß wir ein Gefühl der Ergänzung, der Erfüllung bei jedem Fortschritt haben. Wir können beim Anhören von Musik ein ähnliches Erlebnis haben: wir wissen nicht die Fortsetzung voraus; aber, wenn diese nun zu Gehör kommt, ist es uns, als hätten wir sie so und nicht anders erwartet, sie ist wie eine Erfüllung unserer Sehnsucht.

Dem niederen Lebewesen ist in seiner Art die Einheitlichkeit gegeben; die Eiche, das Krokodil, die Gemse, jedes ist in seiner erprobten Art, sich zu erhalten und fortzupflanzen, einheitlich, frei von Widersprüchen. Der Mensch ist immer zwiespältig zwischen dem, was er war oder ist und dem, was er werden will. Einheitlichkeit zu erstreben ist seine Aufgabe. Bei jeder sittlichen Entscheidung wird er einheitlicher oder einseitiger, je nachdem er Liebe oder Selbsterhaltungstrieb wählt.

Unsere Seele, unsere Fähigkeit zur Liebe ist ein Geschenk, das wir von unseren Eltern und durch sie von der Reihe aller Ahnen erhalten haben. So ist das Wachstum unserer Liebe, die Unvorhergesehenes schafft, selbst ihrem Wesen nach unberechenbar ist und nicht von unserem vorhergehenden Willen niederer Qualität hervorgebracht werden konnte, ein Geschenk. Doch ist der Mensch nicht der stille Zuschauer bei diesem

Wachstum, weil es gerade in neuer, noch lebendigerer Betätigung deutlich wird. Das ganze Geheimnis des Wörtchens „ich" tritt uns hier entgegen.

Wenn nun dieses mit uns geschieht, daß wir verwandelt und uns selbst neu geschenkt werden, so tritt das Unsichtbare und Unbegreifliche, das diese Wandlung bewirkte, vor uns als die gewisseste Wirklichkeit und die größte Macht, die es gibt, — denn:

Lebenstrieb vermag den Stoff dem physikalischen Zerfall zu entreißen und nach seiner Art zu gestalten, diese Macht aber vermag die Art des Triebes, des Willensantriebes umzuwandeln.

Mein unbedingtes Vertrauen und unsagbare Liebe gebührt dieser Macht, die es schafft, daß ich mit neuen Augen die Welt sehe, den Sinn meines Daseins finde, mit neuartigen Kräften schaffe, — daß mein Dasein zum Leben wird.

An uns selber liegt es, wenn uns dieses Erlebnis nicht in seiner ganzen Fülle zuteil wird. Das größte Hindernis für das Erleben des Unsichtbaren mit der Seele ist das Sichtbare, das unsere Aufmerksamkeit und unsere Zeit mit seinen Einzelheiten in Anspruch nimmt.

2. Als Jesus die Gedanken des Alten Testaments vollendend den Weg zum unsichtbaren Himmelreich als unserm Vaterhause zeigte, wandte sich die Menge der Bekehrten dem Himmel zu, der über allen Himmeln ist, klammerte sich aber doch an Vorstellungen menschlicher, räumlicher, zeitlicher Art von diesem Himmelreich und seinem Könige. Rom setzte weltliche Gewalt für das Himmelreich ein, wie ein Reich für ein anderes streitet. Schließlich nach den Kreuzzügen einerseits durch den Mißerfolg enttäuscht, andrerseits aus der Enge des Abendlandes herausgetreten, lernte man nunmehr den Blick, der von dem neuen Reichtum der Welt angelockt wurde, vom Himmel weg- und der Erde dem Sichtbaren zuwenden, aber in neuer, einseitig-folgerichtiger Art mit der unbedingten Hingabe, die beim Suchen des Himmelreichs erlernt worden war. Bewußt richtete der Forscher seine Aufmerksamkeit sowohl auf den Gegenstand der Forschung als auch auf sein eigenes Werkzeug, Sinneswahrnehmung und reines Denken.

Nachdem diese Entwicklung etwa ein halbes Jahrtausend gewährt hat, stehen wir jetzt wieder an einem Wendepunkt. Die Grenze der Naturforschung, die beschränkte Brauchbarkeit ihres Werkzeugs, der

reinen Denkens, wird nun deutlich, denn es ist nicht anwendbar auf das Leben und besonders nicht auf seinen eigentlichen Vertreter, den Menschen, der mit seinem Willen den Auftrag hat, Zukünftiges zu verwirklichen, das nicht als einem Gesetz entsprechend durch reines Denken gefunden werden kann. Da bin ich nun nicht mehr allein der Forscher, der die Welt und sein Denkwerkzeug vor sich sieht, sondern als Mensch richte ich meine Aufmerksamkeit auf meine Umwelt und auf mich selbst, nicht nur auf mein Werkzeug. Ich sehe nun die Bedeutung meines Willens, der als Auftraggeber des Denkens nicht von diesem bestimmt ist, der keinem Gesetz unterliegt, sondern Gesetzgeber sein kann, der die dem Denken erkennbaren, gesetzlich ablaufenden Zerfallsvorgänge des Toten und Sterbenden in neuer eigener Ordnung zum Lebensaufbau zusammenstellt. Mit der Hingabe, mit der der Naturforscher sich selbst, „interesselos", ganz seinem unbedingten Streben nach Wahrheit unterordnete, die ich von ihm gelernt habe, die er gelernt hatte von denen, die den Himmel aller Himmel suchten, finde ich nun in der Liebe die Möglichkeit, den eigenen Willen immer wieder für einen besseren aufzugeben. In diesem Willen, der lebendig wächst, wird das völlig Unsichtbare, völlig Unbegreifliche, wodurch das Sichtbare so gestaltet wird, wie es der Verstand nicht erdenken kann, zur Wirklichkeit. Es ist ein Weg, auf dem der Wertmesser des Gefühls (bei Schiller die ästhetische Beurteilung) die Wertsteigerung der Willensantriebe beobachtet.

Unser *Denken* ist von zweierlei Art, weil es im Dienst zweier Willensantriebe steht. Der eine ist der Selbsterhaltungstrieb. Dieses Denken zerlegt die Umwelt, um ihre einzelnen Kräfte dann wieder im Lebensaufbau zusammenfügen zu können. Auch lebende Wesen, auch Menschen gehören zur Umwelt. In der Arbeitsteilung geben wir einander unsere einzelnen, durch Vererbung, durch Übung halbwegs stabilisierten Fähigkeiten zur Prüfung und Verwendung hin. Um die einzelnen Eigenschaften lebender Wesen zu erkennen, wird auch das Mitgefühl verwendet, doch nur vorübergehend im Dienst des Denkens; auf Denkergebnisse, auf Tatsachenerkenntnis kommt es an. Wo das Denken vom Unsichtbaren, Unbegreiflichen, dem Gefühl ausgeht, schreitet es zum Sichtbaren fort.

Das Denken steht zweitens im Dienst der Liebe, als Denken des Gottsuchers. Dieses ist nicht auf die Umwelt, sondern auf die eigene

Seele und deren Weg zu Gott gerichtet. Es geht ebenfalls von Sinneswahrnehmungen aus und deutet diese, aber nicht um Denkergebnisse zu erlangen, sondern Gefühlserregungen zu bewirken, die als Willensantriebe dienen sollen. Es ist kein zerlegendes Denken, sondern Zusammenfassen zum einheitlichen Gesamtbilde, das auf das Gefühl wirkt. Gesamtbild des eigenen Verhaltens in Vergangenheit und Gegenwart, um Reue hervorzurufen, Betrachtung des Seelenlebens anderer Menschen und Verkehr mit ihnen, um in gegenseitiger, mitfühlender Seelenberührung die Liebe zu steigern. Also Fortschreiten vom Einzelnen zum Ganzen, vom Sichtbaren und vom Denken zum Unsichtbaren, zum Gefühl, zum Willensantrieb.

Der Selbsterhaltungstrieb ist der Liebe untergeordnet. Wir suchen uns selbst und anderen das Dasein zu erhalten, weil es uns hier und jetzt in dieser sichtbaren Welt die Möglichkeit gewährt, den Weg zu Gott zu gehen. Wir machen das Sichtbare, Wertlose wertvoll im Dienste des Unsichtbaren, verwenden die Denkergebnisse zur Förderung der Liebe. Aber der Selbsterhaltungstrieb darf nie und nirgends Selbständigkeit bekommen, weder in individueller, noch in kollektiver Form, denn wir wollen jedem Menschen und uns selbst das *Leben* fördern, nicht nur das *Dasein* erhalten, und das muß in allem, was Menschen miteinander zu tun haben, hervorleuchten.

Diese Aufgabe wird oft nicht klar erkannt. Denken erkennt eine vorhandene Sachlage, etwas Sichtbares, auf Grund dieser Erkenntnis betätigt sich wieder das Denken beim Schaffen eines neuen, sichtbar werdenden Aufbaus. Daß dies eine Schöpfung ist oder sein soll, deren Wert ganz der Qualität der Liebe entspricht, welche das schaffende Denken leitete, wird kaum bedacht. Diese meist kurze, unsichtbare, aber entscheidende Wendung zwischen Erkenntnis der vorhergehenden Sachlage und Schaffen des neuen Werkes wird wenig beachtet. Das früher gebräuchliche „Mit Gott" bedeutet, daß Gott uns durch seine Liebe schöpferisch macht.

An meiner Art zu denken und zu planen kann ich erkennen, ob ich vom Selbsterhaltungstriebe beherrscht bin oder ob hingebende Liebe mich leitet. Wenn das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen bedacht wird, so muß die prüfende Aufmerksamkeit auf den Menschen gerichtet werden. Dieses Verhältnis, ein Feuer der Liebe, das im Men-

schen entflammt werden soll, setzt die Befreiung vom Selbsterhaltungstriebe voraus.

Denke ich zerlegend über Gott nach, über seine einzelnen Taten, seine Pläne, seine einzelnen Eigenschaften, um zu dem Denkergebnis zu kommen, wie die Sache für mich steht, glaube ich mich in eine Art von Prozeß verwickelt, über dessen Ausgang für mich ich besorgt bin, in dem ich vielleicht sogar einen Anwalt suche, der mir hilft, dann ist mein Wille, meine Liebe mir zugekehrt, nicht Gott. Furcht ist das größte, alltäglich zu beobachtende Hindernis wahrer Reue, die eine vielen Menschen unbekannte Herzensregung ist. Reue ist der Schmerz eines selbstlos Liebenden darüber, daß er durch sein Verhalten dem, den er liebt, Leid zugefügt hat; sie ist der Anfang der Liebe, die wieder erwacht ist. Furcht dagegen ist eine Leidenschaft des Selbsterhaltungstriebes. Liebe ich Gott wirklich, so liebe ich sein Wesen, das in seinem Willen mir fühlbar wird, so ist Gottes Wille mein Wille, so könnte ich, wenn es sich um einen Prozeß handelte, nur wünschen, daß Gott den Prozeß unbedingt gewänne, ganz gleich, ob er gegen mich oder gegen andere geführt wird und ganz seinem Wesen gemäß alle Folgerungen daraus zöge. Das Beste, wozu Menschen einander gegenüber fähig sind, sich selbst vergessende Liebe, das müssen sie als Mindestes Gott darbringen.

Wenn von Offenbarungen Gottes die Rede ist, muß an den Empfänger, nicht nur an den Sender gedacht werden. Gott ist nicht sichtbar, nicht durch Denken erkennbar. Wenn Gott in menschlicher Gestalt erschiene und mit uns spräche — es hätte für uns nicht mehr Wert, als wenn ein liebevoller Mensch mit uns spricht; denn wir könnten nicht die ganze Fülle der Gottheit empfangen. Gottes Weltregierung ist ein untrennbarer Zusammenhang, aus dem menschliches Denken nicht Einzelnes herausgreifen und als Ratschluß oder Tat Gottes darstellen kann. Im Alten Testament ist es noch deutlich ausgesprochen, daß Gott uns seine Gedanken nicht mitteilen kann. Auch Gottes Liebe können wir nur schrittweise mehr und mehr mitfühlen lernen. Aber das können wir; auf dem Wege des Denkens bleibt es bei ewig unfruchtbarem Irren, Streiten, Deuteln und Zweifeln; wie es auch durch Erfahrung erwiesen ist. — (Über die Wandlungen der Menschen durch Gott können wir nachdenken.)

Wir geraten gar nicht auf den Weg des Denkens über Gott, wenn ein Fünkchen Liebe den Anfang des Weges bildet. Denn dann fragen wir sogleich nach seinem Willen und werden geradeswegs seines Wesens mehr und mehr inne. Dann frage ich nicht mehr nach einzelnen Vorteilen für mich, ich werde dessen gewiß, daß alles Gute von oben herab kommt. Der Bräutigam denkt nicht an Mitgift und Aussteuer, wenn er die Braut erwartet.

Wir brauchen keine Gedanken oder Lehrsätze, nichts Sichtbares, keine Vorstellung oder Symbol als Grundlage unsres Verhältnisses zu Gott, wenn wir ihn selbst bei Erfüllung seines Willens in uns kennen lernen. Wir dürfen auch mit keinem Vorbild Abgötterei treiben (einzelnes kann man vom Vorbild lernen); jedes Vorbild ist meine gegenwärtige Vorstellung, und bei der heutigen Entscheidung soll ich das werden, was ich mir vorher nicht vorstellen kann.

Du sollst dir kein Bildnis und keine Vorstellung von Gott machen, so lautet für uns das Gebot.

Gott kann sich nur durch die Liebe, die in Menschen lebendig ist und meine Seele berührt, offenbaren. Alle Liebe stammt von Gott.

3. Zum Gesetz des Alten Testaments ist vorauszubemerken, daß sich jedes Sittengesetz an unsern Willen wendet, der zu seinem Zustandekommen außer der Feststellung der Sachlage durch Denken eines Gefühlsantriebes bedarf.

Wenn nach Kant Wille das Vermögen ist, nach Vorstellung von Gesetzen zu handeln, so ist darauf zu erwidern, daß aus Vorstellungen, aus Denken allein kein Wille entstehen kann. Ich würde mich von einem Löwen, der mir begegnet, zerreißen lassen, wenn mir entweder seine Raubtiernatur unbekannt wäre oder der Selbsterhaltungstrieb fehlte. Von zwei gleich klugen Kaufleuten kann nach Lesen des gleichen Börsenberichts der eine eiligst Geschäftsbriefe schreiben, der andere zum Frühschoppen gehen, weil er weniger „Lust und Liebe" hat. Zu allem treiben uns die verschiedenen Reaktionen unsrer Liebe zu unserem eigenen oder zu fremdem, zu allem Leben und seinem Ursprung. Kein Wille ohne Gefühlsantrieb. Bei Kants Sittengesetz würden die edelsten Triebe des Menschen ungenützt bleiben.

Ludwig Klages hält den Geist für den Widersacher der Seele. Wenn „Geist" soviel wie Denken ist, so kommt es darauf an, welcher Trieb

das Denken leitet. Ist es der individuelle oder kollektive Selbsterhaltungstrieb, so sind wir Rationalisten, deren Lebensaufbau von der Umwelt bestimmt wird, also bei zunehmender Erkenntnis der Einzelheiten der Umwelt ein immer mehr allen Einzelheiten entsprechender, bei Arbeitsteilung jeden Menschen in eine immer engere Masche zwängender Mechanismus werden muß, der Seele und Leben tötet. Das Denken an sich ist ja nur ein Werkzeug. Derselbe Klages nennt Jahwe einen Willenswüterich, ohne Gottes Willensantrieb zu beachten, ohne zu erkennen, daß die Liebe, die er gebietet, Liebe zum Leben ist, und daß nur der dionysischen Wildheit wuchernder Lebenstriebe, die sich selbst zerstören, gewehrt werden soll. Auch Klages beachtet nicht die Qualität der Willensantriebe. Sie sind alle Rationalisten, die meinen, daß des Menschen Entscheidungen nur von der Erkenntnis der Umwelt und den immer gleichen, selbstverständlichen, darum nicht beachtenswerten Regungen des Selbsterhaltungstriebes bestimmt seien.

Die zehn Gebote des Alten Testaments geben, soweit sie Verbote sind, dem Verstande faßbare Vorschriften, aber diese Verbote weisen nur auf den Anfang eines Weges hin, indem sie die falsche selbstische Einstellung verwehren. Wenn ich in strengem Gehorsam den Eigennutz ausschalte, nicht nach dem Besitz des Nächsten trachte, dann wird mir eine Binde von den Augen genommen, ich kann dem Nächsten, der mir nicht mehr als wirtschaftlicher Feind erscheint, mit dem Mitgefühl begegnen, mit dem ich Blumen, Vögel, Kinder betrachte; wenn er aber kein so harmloses Dasein hat, wie diese zu haben scheinen, so werde ich auf den Weg zu den Tiefen oder Höhen seiner Seele geführt, wir können einander als Gottsucher erkennen und als solche verbünden. Angesichts der Unendlichkeit der Seelentiefe erscheinen dann die endlichen Streitobjekte als nichtig; $a : \infty = 0$. Daher die Möglichkeit der Feindesliebe. Die Seele erstarkt, indem sie bewerten lernt.

Solchen Weg fanden die Besten des jüdischen Volkes. Sie erkannten die Herrlichkeit des Gesetzes. Sie sagten: Deinen Willen, mein Gott, tue ich g e r n. Jeremias sagt: „Gott wird einen neuen Bund mit dem Volke machen, er wird sein Gesetz in ihr Inneres legen und in ihr Herz schreiben. Dann wird nicht einer den andern auffordern müssen, Gott zu erkennen, sondern jedermann wird ihn erkennen." Denn, wenn ich Gott durch mich wirken lasse, wird er mir zur Wirklichkeit. Die Juden

lernten Gott von Herzen lieben. Das Gesetz des Alten Testaments ist nicht ein hartes Gebot, sondern das herrlichste Geschenk. Gott tut uns mit seinem Willen sein Wesen kund und will in unser Herz einziehen und durch uns wirken: die einzige Möglichkeit, seines Wesens inne zu werden.

Der Wille Gottes ist der Mittelpunkt der Verkündigung Jesu. Hat es wohl einen Menschen gegeben, der kraftvoller, bestimmter, schroffer, treffender seine Lehren ausgesprochen hätte, als Jesus? Durch alle Schwierigkeiten der Überlieferungen hindurch haben sich seine Worte erhalten, durch allen Wust von Zutaten und Verdrehungen sind sie immer wieder zur Geltung gekommen. Den Einzelnen führen sie oft trotz Umwegen und Irrwegen und wiederholten Rückwärtsbewegungen zum Erleben Gottes. Die kraftvolle Persönlichkeit Jesu steht auch vor uns in seiner Hilfe, die er den Kranken gewährte. Dadurch ist ja unsere ärztliche Tätigkeit so mühselig, daß wir hauptsächlich an der Peripherie herumkurieren; Jesus traf mit der Kraft und dem Ernst seiner Liebe das Zentrum; der Kranke gewann Lust, Mut und neue Kraft zum Leben, wenn er spürte, daß ein solcher Mann seinem Leben Wert beilegte. Wir wissen nicht, ob alle diese Überlieferungen von Krankenheilungen wahr sind, wir wissen aber auch nicht, welche Wirkungen es haben kann, wenn dem Kranken eine neue Seele geschenkt wird.

Diese Persönlichkeit und diese Lehre muß dem aufmerksamen Leser der nicht reichlichen Überlieferungen zu einem Gesamtbilde werden, das ihn befähigt, alles, was nicht dazu stimmt, abzulehnen, gar manches im Neuen Testament, auch einiges in den Synoptikern.

Die den Willen Gottes tun, sind meine Brüder, sagt Jesus, sie werden in das Himmelreich kommen, das Himmelreich, das nichts Sichtbares ist, sondern von Menschen innerlich erlebt wird. Der Wille Gottes ist, daß wir Gott von ganzem Herzen lieben und den Menschen, die uns begegnen, Liebe erweisen, doch so, daß wir ihre Seelen berühren, denn den Gefangenen kann man nur seelische Hilfe bringen. So kommt es nicht auf die äußere sichtbare Tat an, sondern auf die Gesinnung, aus der unser Tun hervorgeht, wie die Früchte am Baume wachsen.

Alle die Gleichnisse Jesu beziehen sich auf die Forderung, im Dienste Gottes tätig zu sein und dabei unsere Liebe zu mehren, auf unsere Entscheidung für Gott, auf die Hindernisse: Wer sein Leben erhalten

will, der wird es verlieren. Selbstsucht in allen Formen, als Hochmut, Genußsucht, Gewinnsucht, Sorge versperrt den Weg zu Gott.

Wir können Gott von ganzem Herzen lieben, weil er unser Vater ist, weil also sein Wille unserm tiefsten Sehnen entspricht. Im Himmelreich fühlen wir uns wie im Vaterhause; es ist ein Verhältnis der Liebe und des Vertrauens. Mit heiligem Eifer macht Jesus den Weg zu Gott in jeder Weise greifbar deutlich und sagt damit, daß wir ihn gehen sollen und gehen *können*. Gottes Hand ist nicht zu kurz, uns dabei zu helfen.

Gott gewährt uns das Höchste, selbst in uns zu wohnen und durch uns zu wirken, so können auch wir ihm das Beste darbringen, unbedingtes Vertrauen, hingebende Liebe und Verehrung, weil wir in seinem Dienst seines Wesens mehr und mehr inne werden.

Unser ganzes Leben ist durch den Willen des einen Gottes, durch den Ernst der Liebe einheitlich bestimmt.

Wie kann man blind sein für die Größe dieses Gedankens schon im Alten Testament! Alle Völker bauen sich ihre Tempel mit Götterbildern oder beten Naturgötter an, nur dieses Volk hat im Allerheiligsten etwas Unsichtbares: *den Willen Gottes*.

Vielleicht fällt es den Menschen immer schwer, sich an nichts Sichtbares zu klammern; vielleicht kommen sie meist auf Umwegen zu Gott. Aber man soll Umwege nicht als Wege empfehlen. Jesus hat uns den geraden Weg gezeigt.

Die religiösen Grundlagen der Lebensphilosophie des C. G. Carus.

Von Dr. *Käte Nadler* in Dresden.

Es ist kennzeichnend für die meisten Formen moderner Lebensphilosophie, daß sie ein negatives, zum mindesten unsicheres oder unausgesprochenes Verhältnis zum Christentum und zur Religion überhaupt haben. Dies hat seinen Grund darin, daß das Christentum eine ausdrückliche Geistreligion ist, daß es im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung wohl immer Epochen und Formen einer „natürlichen Theologie" aufgewiesen hat, die jedoch nie zum entscheidenden Durchbruch

gelangt sind. Die Frage nach der „Natürlichkeit" des Menschen, wie sie heute mit besonderem Nachdruck gestellt wird, ist eine ganz andere als die nach seiner „Kreatürlichkeit"; jedenfalls hat sich dieser Unterschied in der modernen theologischen Diskussion dieses Problems mehr und mehr herausgestellt. Die ersten Formen der Lebensphilosophie, wie sie bei Denkern wie Böhme, Bachofen, Görres, Hamann und Ötinger vorliegen, stellen die Frage nach der Natürlichkeit des Menschen, nach seiner Leiblichkeit, seinen Sinnen und Leidenschaften mit elementarer Wucht, sie stellen diese Frage nicht isoliert, abseits von der religiösen Fragestellung, sondern vielmehr selbst als eine religiöse. Dies unterscheidet sie von allen späteren Formen, in denen sich deutlich das Bestreben zeigt, das Leben des Menschen, seine Existenz abgesehen von seiner religiösen Haltung zu nehmen, die Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt zu trennen von der Frage nach dem religiösen Wesen des Menschen. Dies Bestreben ist in der Existenzphilosophie auf die Spitze getrieben worden, in der das religiöse Dasein des Menschen verdeckt und als „abkünftiger Modus" des Daseins bezeichnet wird.

Auf der anderen Seite finden sich auch heute lebensphilosophische Formen, in denen das religiöse Motiv mitschwingt: so bei Eucken oder Scheler. Das religiöse Motiv ist hier zugleich das christliche. In der Philosophie des Klages dagegen begegnet uns die stärkste und radikalste Ablehnung des Christentums und jeden religiösen Prinzips überhaupt im Namen des Lebens gegen den Geist.

Es ist die Frage nach der Heiligkeit des Natürlichen, des Leib- und Sinnenhaften, die heute die philosophische und theologische Diskussion beherrscht. Kurt Leese hat in seinem Buche: Die Krisis und Wende des christlichen Geistes [1]), Entscheidendes zu diesem Problem gesagt. Er ist auch der erste gewesen, der gegenüber einseitigen geist- und christentumsfeindlichen Interpretationsversuchen von Klages, Prinzhorn und seinen Schülern hervorgehoben hat, daß es sich in der Lebensphilosophie des Carus um keine Inkonsequenz, sondern vielmehr um einen Wesenszug handelt, wenn das christliche Motiv seine Weltansicht und Philosophie bestimmt. Auf diese christlich-religiöse Grundlegung des Carus soll im folgenden näher eingegangen werden, und zwar soll sie unter diesem

1) Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie, 1932 (vgl. oben S. 131).

besonderen Gesichtspunkt der „Natürlichkeit" betrachtet werden. In einer Zeit, da das Christentum als Religion und Weltanschauung sich selbst auf seine tiefsten Quellen und Inhalte besinnt, da die Frage nach dem christlichen Gehalt und der christlichen Prägung der deutschen Kultur immer stärker in den Mittelpunkt geistesgeschichtlicher Erörterung rückt, ist es notwendig, die großen repräsentativen Kulturschöpfungen der Vergangenheit im einzelnen daraufhin zu prüfen, ob sie aus christlich-religiösem Geiste und Erleben heraus entstanden sind oder nicht. Bei dieser Untersuchung wird der Begriff des Christentums weiter gefaßt werden müssen als in der eigentlichen Theologie. Aber er darf deshalb nicht ins Unwesentliche verflüchtigt werden, vor allem aber muß diese Untersuchung der Gefahr zu begegnen wissen, das spezifisch christlich-religiöse Motiv mit dem spezifisch-kulturellen zu verwechseln oder gar gleichzusetzen. Vielmehr ist dies das besondere Anliegen unserer Untersuchung, an ein kulturelles Phänomen die religiöse Frage zu stellen, und zwar die ganz bestimmte und klar umrissene nach der Stellung der Offenbarung Gottes in der Welt und der Stellung des Menschen in seiner Natürlichkeit zu Gott.

Der geistesgeschichtliche Ort des C. G. Carus liegt zwischen Goethe und der Romantik[1]). In entscheidenden Punkten steht er Goethe näher, vor allem in seiner Naturansicht. Von allen modernen Formen

1) Von seinen Schriften kommen für unsere Problemstellung vor allem in Frage: Psyche, neu hrsg. nach der 2. Auflage von 1851 durch Rudolf Marx in Kröners Taschenausgabe; durch Ludwig Klages gekürzt im Verlage Diederichs 1925. Klages hat diese Ausgabe mit einer ausführlichen Einleitung und einem Kommentar versehen. In seiner Einleitung findet sich der Satz, daß Carus zu keiner Klarheit hinsichtlich der bewußtseinsphilosophischen Probleme gekommen sei; ihm fehle der radikale Dualismus von Leben und Geist: „teils war seine Begabung eine überwiegend biologische, teils stand ihm hindernd im Wege sein christlich-platonisches Schema" (Zeitschrift für Menschenkunde, Jahrgang 1, Heft 1, S. 41). — Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes, 1856. — Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz, 1861. — Goethe, Zu dessen näherem Verständnis, neu herausgegeben von K. K. Eberlein im Verlage Jeß, Dresden, und von Rudolf Marx in Kröners Taschenausgabe. — 12 Briefe über das Erdleben, 1841.

der Lebensphilosophie unterscheidet sich die des Carus durch ihren im eigentlichen Sinne „natürlichen", „biologischen" Charakter. Keine der heutigen Lebensphilosophien ist von einem so starken Natur-Pathos getragen, sie alle kreisen mehr oder weniger um das Irrationalitätsproblem, das im Grunde immer ein Problem des Rationalismus bleibt, ein letzthin negatives Prinzip, und ständig in der Gefahr steht, in Naturalismus oder Materialismus abzugleiten.

In der Lebensphilosophie des Carus tritt uns Naturnähe, Naturverbundenheit, Naturfrömmigkeit in unmittelbarer Mächtigkeit entgegen, zugleich aber ist dieses Naturpathos durch strenge wissenschaftliche, biologische Begründung zu einer Philosophie vermittelt, die sowohl ein positives Erlebnis- als ein positives Systemzentrum besitzt. Carus sagt einmal von Goethe: „Doch seine Liebe zur Natur beruhigte sich nicht bei der innigen und nachhaltigen Erfassung ihrer äußeren Erscheinungen, sie wollte das Wesen der Erscheinung durchdringen, sie sehnte sich nach Ergründung ihres geheimsten Lebens, sie strebte, mit einem Worte zu sagen, nach der Erfassung der Idee ihres Daseins" [1]). Carus unterscheidet Idee und Natur, das göttliche Urbild und den Stoff oder Äther, in dem das Göttliche zur Wirklichkeit, zur Erscheinung kommt; das ideelle Prinzip seiner Philosophie ist das Göttliche und das höchste Anliegen seiner Metaphysik ist dieses, das Göttliche im lebendigen Dasein in allen seinen Stufen anzuschauen und zu verehren. Dies klingt pantheistisch, aber Carus verwahrt sich ausdrücklich und mit Recht gegen diesen Vorwurf: „Dieser Pantheismus, die Meinung, daß vieles einzelne schon eine absolute Gottheit sein könnte, steht im vollkommenen Gegensatz zu dem, was man vielleicht am besten Entheismus, d. h. Erkenntnis des Göttlichen in allem, zu nennen berechtigt wäre, und so klar es sein muß, daß dieser Entheismus die eigentliche alleinige gesunde Anschauung der Welt bezeichnet, so gewiß ist es, daß ein vollkommener Pantheismus eigentlich, gleich dem wirklichen Atheismus, zu absurd ist, als daß er jemals bei nur einiger Entwicklung der Intelligenz dem Menschen im vollen Sinne des Wortes hätte genügen können" (Psyche, Marx S. 15).

1) Goethe . . ., hrsg. von Marx, S. 75.

Diese Sätze sind überaus wichtig, sie zeigen, daß Carus das christliche Problem sehr tief erfaßt, das für die sehr konkret und total lebenden Menschen der klassischen und nachklassischen Epoche darin beruht, wie ihr „reines Verhältnis zur Natur", das ihnen etwas „Heiliges" bedeutet, zu vereinigen sei mit der Endlichkeit eines Kreaturgefühls. Für das stürmerische und das romantische, aber auch für das Goethesche Welt- und Lebensgefühl ist die Natur das erste und unmittelbarste Symbol der göttlichen Herrlichkeit, seiner Mächtigkeit und Gnade. Die Natur ist ein Zeichen der göttlichen Schöpferkraft, sie ist als Einheit alles Lebendigen zugleich die Einheit der Schöpfung in und aus Gott.

Diese Haltung und Ansicht findet sich auch bei Hamann, wenngleich sie ergänzt wird durch ein starkes Transzendenzbewußtsein, einen Zug, der sich in der ganzen großen deutschen Geistesepoche des Idealismus immer wiederfindet. Dieser Zug ist es, der ihn auf der einen Seite immer vor Naturalismus, auf der anderen Seite vor Intellektualismus bewahren wird. Hamann, Herder, Arndt sind keine „Naturalisten", Goethe, Schiller, Schelling, Fichte, Hegel keine Intellektualisten. Die Auflösung des Transzendenten zu einem Immanenten bedeutet immer heimlichen oder ausgesprochenen Atheismus. Davon aber ist diese Geistesepoche sehr weit entfernt.

So ist auch Carus durchaus Metaphysiker religiöser Prägung und nicht Naturalist, wenn er in der Natur die erste Stufe der lebendigen göttlichen Offenbarung erblickt. Makrokosmos und Mikrokosmos als organische Einheiten des Allebens, als Verwirklichung der Uridee sind Offenbarungen Gottes. Die Geschöpflichkeit alles Lebendigen, die sich von hier aus ergibt, ist für Carus nicht Gebrochenheit wie etwa für Karl Barth, es wohnt ihr vielmehr jene „Offenbarungsmächtigkeit" inne, von der Emil Brunner spricht, eine Offenbarungsmächtigkeit, die ihre eigentliche und tiefste Form in der Liebe findet. Wenn aber Geschöpflichkeit im positiv-natürlichen Sinne genommen wird, im Sinne der Gliedschaft in einer totalen göttlichen Schöpfungsordnung, dann kann das spezifisch calvinische abso-

lute Kreaturgefühl sich nicht durchsetzen. Der Begriff des Kreaturgefühls hat sich heute in dieser Richtung einer Identifizierung mit der schlechthinnigen Sündhaftigkeit, des immer Unrechthabens vor Gott entwickelt, Motive christlicher Religion, die in keiner Form religiöser Weltsicht ganz fehlen, die aber im konkreten Existieren in der Welt nicht immer zu dieser Radikalität vorgetrieben werden können und dürfen, wie es in dem Gespräche zwischen Karl Barth und Emil Brunner über „Natur und Gnade" geschehen ist. Carus nimmt das Natürlichkeitsgefühl des Menschen in positivem Sinne in seine Frömmigkeit auf, als ein ausgesprochen gesundes, bejahenswertes, religiöses Gefühl und Faktum. Aber: und dies muß wiederum in scharfer Abgrenzung gegen jeden Naturalismus gesagt werden: Es ist der Gott des Christentums, der am Anfange, in der Mitte und am Ende als der eine lebendige Gott steht, ohne Gott ist die Natur leer und öde — auch bei Hamann finden sich Sätze von einem großen christlich-religiösen Pathos gerade darüber — und Carus betont immer wieder, daß es sein vornehmstes Anliegen sei, der göttlichen Offenbarung in allem nachzugehen. Er sagt ausdrücklich, daß Gott die Voraussetzung aller Philosophie sei, daß echte Philosophie Theosophie sein müsse, denn der Gegenstand alles tieferen Wissens könne nichts anderes als Gott, der Urgrund aller Dinge sein. Die Philosophie des Carus beruht auf einer christlichen Urentscheidung, sie lehnt jede Form des Heidentums radikal ab. An der „Theosophie" des Carus wird vielmehr in überaus überzeugender Weise deutlich, daß das, was man als das spezifisch deutsche Naturgefühl bezeichnet hat, erst und nur möglich ist auf dem Boden des Christentums. Die christliche Naturbeseelung und Naturbegeistung hat in der Romantik ihre tiefste Begründung erfahren, und gerade die Philosophie des Carus weist dieses Faktum eindringlich auf: daß das neue, totale Verhältnis zur Natur nicht möglich ist auf Grund von Aufklärung und Naturalismus, sondern nur auf Grund von Religion, christlicher Religion, deren Zentrum die

Liebe in Christo ist. Bei Carus finden sich die tiefen und echten Ansätze einer religiös-christlich begründeten Synthese von Leben und Geist, Glauben und Wissen, weil er in steter Auseinandersetzung mit Naturalismus und Intellektualismus lebt und denkt. Von hier aus erweist sich die Interpretation des Klages — trotz ihrer unbestreitbaren Verdienste — als im Letzten und Tiefsten verfehlt.

Kurt Leese nennt die Theologie des Carus eine Seins-Theologie im Gegensatze zu den Sollenstheologien der christlichen Kirche. Dieser Begriff ist irreführend, denn für Carus geht es immer auch um das Jenseits des Seins, das Urbild des Seins, das sich in diesem verleiblicht, so daß es sich nicht um einen Gegensatz, sondern um die dialektische Einheit des Seins und des Sollens, um die Bewegung der Schöpfung handelt. Überall dort, wo Offenbarung erlebt und anerkannt wird, ist die reine Seinshaftigkeit gebrochen, handelt es sich im religiösen Gefühl und Erleben nicht um einen reinen Modus des Daseins, ein Existential im Sinne Heideggers, sondern um persönlich erlebte, „offenbarungsmächtige" und offenbarungsgläubige christliche Haltung.

Carus deutet von hier aus die Geschichte der Menschheit, er erblickt im Griechentum die erste Offenbarung Gottes als Idee der Schönheit; im Christentum die zweite als Idee der Liebe in Christus; in der Neuzeit die dritte als Idee der Wahrheit. Dabei ist aber die Wertung entscheidend, die Carus für die Offenbarungsformen der göttlichen Idee hat, und es besteht kein Zweifel darüber, daß Carus der Liebe den Primat zuschreibt; dies zeigt sich nicht nur in seiner Organismusauffassung, seiner Deutung und Wertung des Gefühlslebens, sondern vor allem in seiner „Erkenntnistheorie", seinem Symbolbegriff des Lebens. Carus bezeichnet als die wesentliche christliche Haltung die der unbedingten Hingabe der Seele an Gott, und stellt sie der gnostischen und ihrem Streben nach Erkenntnis der Gottheit gegenüber. Er unterscheidet als Stufen der sich selbst wissenden und entfaltenden Seele die Selbstinnigkeit, die Weltinnigkeit und die Gottin-

nigkeit. Das Gottesbewußtsein des Menschen ist seine höchste Lebensform, die Erfüllung seiner ihm zugrunde liegenden Idee. „Das letzte und zugleich das erste, das höchste und zugleich das innigste aller Verhältnisse der Seele ist endlich das Verhältnis der Seele zu Gott" (Psyche 398). C. entwickelt die Liebe zu Gott aus der Liebe zu allem Naturhaften und der Liebe zwischen den Menschen. Wie die Liebe zweier zueinander gehöriger Menschen auf der Begegnung ihrer Ideen beruht und im Kreislauf des Unbewußten und Bewußten sich erfüllt als höchstes seelisches Wachstum und reifste Selbstwerdung des Einzelnen, die sich doch nur in der Selbst-Hingabe, dem Zurücktauchen in den Strom des unbewußt zeugenden Lebens ganz und bis zur Seligkeit vollendet, so ist auch die Liebe zu Gott die letzte Aufgipfelung des Liebesgefühls, „den Abgrund des Unergründlichen auszufüllen mit dem Reichtum der Liebe" (ebd. 401).

Carus unterscheidet das unbewußte und das bewußte Verhältnis der Seele zu Gott, wobei er dem Unbewußten ebenso wie in der Liebe der Menschen zueinander ein großes inneres Gewicht beimißt: „Jenes höchste, ewige Mysterium, jenes offenbare Geheimnis der Gottheit, welches mich selbst als Atom im Unendlichen, Unermeßlichen erschafft, erhält, durchdringt, belebt und aus einem Unbewußten und Gebundenen zu einem Bewußten und in sich Freien erwachsen läßt, wir sind ihm von Anfang an so eigen und so durch und durch eingeweiht und einvereint, daß das ‚Verhältnis' hier zu einem ‚Eingeborensein', einem Teilsein wird" [1]). Als bewußtes Verhältnis der Seele zu Gott begreift Carus das „Suchen der Seele nach Gott", ihr rastloses Streben, im ewigen Wechsel des Allebens den ewigen schöpferischen Urquell, den Urgrund anzuschauen und zu verehren. „Das Unergründliche und eigentlich Unerreichbare des Sehnens nach Gott liegt nämlich darin, daß es hier im wahrhaftesten Sinne zur Aufgabe des denkenden Geistes wird: das Höchste des bewußten Geistes in der tiefsten Tiefe eines für uns Unbewußten rein unterzugehen oder vielmehr aufgehen zu lassen" [2]). Hier zieht Carus die letzte Konsequenz seiner Lehre vom Kreislauf des Unbewußten und Bewußten, indem er in Gott

1) Psyche S. 398. 2) Psyche S. 400.

die Ströme zusammenfließen läßt und in ihm die Einheit des unermeßlich und unergründlich schöpferisch Unbewußten und des höchsten göttlichen Bewußtseins erblickt. Carus weiß um das Wagnis des Glaubens: „Es ist gewissermaßen ein Wagnis, es ist, in seinem ganzen Umfange erfaßt, die höchste Tat, deren der Mensch fähig ist; aber eben deshalb gehört auch eine gewisse höhere Reife dazu, wenn sie gelingen soll ... zweierlei sei hier unerläßliche Bedingung: einmal den Mut zu haben, jenes höchste Unbewußte als solches anzuschauen und solchem Unendlichen, Unermeßlichen innigst sich hinzugeben; ein andermal den Reichtum der Liebe zu besitzen und durch deren Macht und Tiefe den Abgrund und das durchaus Haltlose eines uns bloß als Mysterium erscheinenden Unermeßlichen zu besiegen und zu erfüllen“ [1]). Wenn Carus so die Liebe zu Gott aus der Liebe zur Welt heraus entfaltet, so will er damit nicht Gott als einen Gegenstand der Liebe neben anderen begreifen; vielmehr entspringt diese Stufenordnung seinem konkreten Verhältnis zum Leben als einem ganzen und einheitlichen, in Gott als seinem Urquell gegründeten. Nur durch die Liebe zum Konkreten hindurch können wir das Abstrakte lieben lernen, sagt er einmal; wir erfassen Gott nur in der Weite der Welt in seiner ganzen Fülle und Mächtigkeit. Carus gewinnt in dieser Liebe zu Gott und nur in ihr ein positives Verhältnis zur Welt, zur „Tat des Lebens“; seine Hypostasierung des Liebesprinzips ist für das gläubige Verhalten des Menschen zu seiner Welt von entscheidender Bedeutung. In der Liebe allein kann der Seele die Erlösung zuteil werden. Diese Liebe aber ist von Gott selbst. Hinwendung zur göttlichen Uridee ist stetes Wachsen in der Gottinnigkeit, das Abwenden von ihr ist Gottlosigkeit, wie Carus das Böse, das Übel überhaupt als ein Abweichen von der göttlichen Uridee begreift, als das Ergreifen eines nicht Gemäßen, eines Fremden und Feindlichen, das durch die Tat eines Idee-Gemäßen überwunden werden muß.

Carus lehnt alle Formen der primitiven Naturverehrung, der Naturvergottung ebenso

1) Psyche S. 405.

als eine Aufrichtung von Scheinbildern und Götzendienst ab wie einen starren Monotheismus. Carus verehrt nicht die Natur an sich, sondern die göttliche Natur, die im Menschen überall dort gebrochen und verfälscht ist, wo die göttliche Uridee verfehlt wird. Er verehrt den Schöpfergott als den Urquell alles Lebens, als die Einheit des Unbewußten und Bewußten, als das göttliche Mysterium, in dem wir leben, weben und sind; und er verehrt den sich in Schönheit, Liebe und Wahrheit offenbarenden Gott, den höchsten, letzten und einzigen vollkommenen Gegenstand und Inhalt aller menschlichen Liebe. Über die Not und Endlichkeit alles Irdischen hinaus — Carus weiß sehr wohl um dieses Erlebnis der Vergänglichkeit alles bloß Irdischen und er weiß um das „Verfehlen" des Göttlichen — „gibt es nur eben jene ‚Erlösung' durch das Erwachen und Festhalten der unbedingten Liebe zu jenem göttlichen höchsten Mysterium, in und aus welchem wir selbst, eben mit jenem höheren Bedürfnis, hervorgegangen sind, und dessen bodenlosen Abgrund wir nur durch die Macht und Gewalt der Liebe zu erfüllen vermögen. Diese Liebe ist es daher, welche die Seele gewiß macht, daß jenes Mysterium, eben weil wir es entschieden als den Urquell alles Vorhandenen anzuerkennen haben, auch der Urquell aller Wahrheit, Schönheit und der Liebe selbst sei, sie ist es, welche uns eben deshalb mit dem vollendeten Vertrauen erfüllt, daß eine wirkliche Antwort und Rechtfertigung auf jene Fragen allerdings vorhanden, wenn auch nicht ganz innerhalb unserer Erkenntnisse vorhanden sein müsse, und sie ist es eben deshalb, welche in all unserer Unruhe und unserem Zweifel uns allein Genüge und innere Ruhe gewähren kann" [1]).

Will man diese Form christlicher Frömmigkeit unter ein Schema bringen, so wird man wohl sagen müssen, daß sie der Mystik nahesteht, sofern die Erlösung des Menschen wesentlich in dem Aufgeben seiner Einzelheit an das unermeßlich Eine und Allgemeine gesehen wird, in der unbedingten Hingebung an das Göttliche, in dem urmystischen Dreiklang von Natur, Seele und Gott, wie er sich schon

1) Psyche S. 408.

bei den alten Naturphilosophen realisiert hat[1]). Aber diese Mystik unterscheidet sich auch sowohl von der Mystik Eckeharts als von der mystischen Religiosität der Romantiker im engeren Sinne. Die Mystik im prägnanten Sinne des Wortes wählt den Weg der Erkenntnis, um zu diesem Einssein mit Gott zu gelangen. In der Überwindung alles Rationalen und Irrationalen geht sie ein in das Transrationale, in das Jenseits alles Verstandes. Das Mittel der Einigung mit Gott ist letzthin der Logos, das Wort[2]). Die Mystik der Romantiker dagegen trägt vielfach magische, oder wie bei Schelling ausgeprägt mythische Züge. Das überschwängliche religiöse Pathos der eigentlichen Romantik, das nicht nur katholische, sondern oft auch heidnische Merkmale aufweist, hat sich bei Carus in eigentlich christlicher Weise modifiziert und geläutert. Für Carus steht die „Schau", das Vernehmen oder Erkennen der göttlichen Idee hinter der „höheren Liebe der Seele" zurück. Diese Formen der Gottanbetung sind zwar nicht einander entgegengesetzt, sie ergänzen und erfüllen einander, aber nur im Akte der Liebe, der somit die wahre Erlösung und Versöhnung ist. Und wenn Carus einmal sagt, daß das Exklusive des Liebesgefühls sich vor allem darin zeige, daß Wahrheit und Schönheit viele Verkünder gefunden haben, die vollkommene Liebe sich nur einmal und endgültig in Jesus Christus offenbart habe, so weist diese These mit aller Entschiedenheit auf die christliche Urentscheidung hin, die der Philosophie des Carus zugrunde liegt. Christus ist die Mitte der Geschichte, er ist „das wahre Werk der Vermittlung der Menschheit mit Gott", „als in ihr durch ihr die ganze Menschheit umschließendes Band nicht nur die wesentlichste Bedingung zu allem wahrhaft menschlichen Dasein gegeben wurde, sondern auch durch sie nur die Brücke über den unergründlichen Abgrund geschlagen werden konnte, welcher das einzelne schwankende und endliche Dasein des Individuums von dem unendlichen ewigen und allumfassenden göttlichen Sein sonst für immer und durchaus trennen mußte"[3]).

1) Vgl. hierzu das interessante Werk von K. Joël: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906.

2) Vgl. hierzu: Chr. Janentzky, Mystik und Rationalismus, 1922.

3) Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes, S. 308.

Die Lebensphilosophie des Carus stellt das heute wieder zentral gewordene Problem der natürlichen Theologie. Und wenn wir dieses Problem ins Auge fassen, so werden wir dabei immer der Warnungen Karl Barths eingedenk sein müssen, daß es zwischen „Natur und Gnade" keine Vermittlung gibt, daß jeder Versuch, ein christliches Naturgefühl oder irgendeine Form christlicher Naturfrömmigkeit rechtfertigen zu wollen, scheitern muß und wider den heiligen Geist der Schrift ist. Wir wissen, daß Barth keinen Weg zur Einheit von Natur und Gnade zuläßt, daß ein jeder Weg solcher Art für ihn ins Heidentum führt. Klages sieht Carus auf diesem Wege, und er bedauert, daß er die letzte Konsequenz, eben eines entschlossenen Heidentums, nicht gezogen hat. Trotzdem wird man die Eigenständigkeit der Carusschen Philosophie hinsichtlich ihrer religiösen und christlichen Unterbauung und Überhöhung nicht leugnen dürfen. Denn Carus weiß um die Gefahr, und er will ihr begegnen. Das Verhältnis von Natur und Gnade erfährt seine „dialektische" Lösung, d. h. aber für Carus seine „organische" Lösung, seine schöpfungsgemäße, könnte man auch sagen. Diese Lösung unterscheidet sich wesentlich, und nicht nur gradweise, von jedem Naturalismus und naturalistischen Götzendienst, indem sie dem ursprünglichen und ungebrochenen Naturerlebnis seine christliche Tiefendimension gibt, das Naturerlebnis dadurch auf das freie Wagnis des Menschen stellt, d. h. eben: christlich ausrichtet, es jedoch nicht seiner positiven Wertigkeit und Mächtigkeit beraubt, sondern es in den einen großen Strom der Anbetung leitet: „... Das Aufrichten der ganzen gesammelten zum Bewußtsein entwickelten Seele ... auf und zu jenem höchsten göttlichen Mysterium, bezeichnen wir als Anbetung, als Gebet" (Psyche 413).

Soviel dürfen wir nach dem Bisherigen jedenfalls sagen: die religiösen Grundlagen der Lebensphilosophie des Carus beruhen auf einer christlichen Urentscheidung. Sie prägen sich aus als Absage an jede Profanisierung der Natur und jeden Naturalismus, sie stellen eine „Theosophie" dar, die aus der erlebten Dialektik von Natur und Gnade entspringt. Als solche aber trägt sie nicht

nur ästhetischen Charakter, wie viele Formen romantischer Religiosität, sondern spezifisch sittlichen[1]).

Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage.

Von Vikarin Hanna Dorr in Züllchow bei Stettin.

2. Seine Auseinandersetzung mit der natürlichen Theologie.

1. Wir müssen uns zunächst von der für unsere heutige deutsche Theologie charakteristisch gewordenen und sie in die Gefahr der Erstarrung bringenden Fragestellung freimachen, die die theologischen Richtungen nach ihrer Stellung zu der Zahl der Offenbarungsquellen einteilt und hierin allein den Maßstab für theologische „Rechtgläubigkeit" sieht. Diese Fragestellung liegt sowohl S. als auch der modernen schwedischen Theologie in ihrer viel ruhigeren Entwicklung völlig fern, so daß sie in einer für unsere Ohren fast gefährlich klingenden Weise von der Weite und Allgemeinheit der Gottesoffenbarung sprechen können.

Auf Grund dieser Vorbemerkung gilt es zuerst prinzipiell zu sehen, daß es ganz außerhalb der Problemstellung S.s liegt, neben die Offenbarung Gottes in der Bibel eine zweite, gleichwertige Offenbarungsquelle etwa in den Religionen der Völker zu setzen, wonach dann, um mit Barth zu reden, der „Götzendienst nur eine etwas unvollkommene Vorform des Dienstes des wahren Gottes ist". Im Zentrum seiner Theologie steht überhaupt nicht das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis, sondern die Frage nach der Reichweite der Gottesoffenbarung. S.s theologisches Denken ist also durchaus theozentrisch ausgerichtet. Ausgangspunkt und Ziel ist die

1) Auf die sich hier ergebenden philosophischen Probleme bin ich in einer anderen Arbeit: „Idee und Wirklichkeit des Lebens bei C. G. Carus", näher eingegangen. Sie wird 1936 erscheinen. In diesem Aufsatze habe ich auch den zweiten Grundirrtum, den Klages m. E. begeht, zu korrigieren gesucht, daß es sich nämlich bei Carus um keinen Dualismus von Leben und Geist und keine Abwertung des Geistes überhaupt handelt, sondern vielmehr um echte Dialektik.

göttliche Offenbarung, eine Tat Gottes, „Gottes Hervortreten“ [1]), seine „Selbstmitteilung“ (Naturlig religion S. 66), nicht menschliches Wünschen und Erkennen. Seine methodische Grundhaltung ist (s. oben) dadurch gekennzeichnet, daß für ihn ein gewisses „Anteilhaben“ die unerläßliche Voraussetzung der richtigen Erkenntnis bildet, die Erfassung der Offenbarung Gottes also die Gabe des Geistes, den Glauben als Erkenntnisfunktion fordert (1. Kor. 2, 10). Dieser an der speziellen Offenbarung Gottes in Christo entstandene Glaube sieht sich nun innerhalb der Welt der Religion durch eine Fülle von Ansprüchen auf Wahrheit und göttliche Selbstbezeugungen in seiner Existenz bedroht. Die Frage lautet für ihn: „Soll Christus auch fernerhin Mittler, der Vermittler der religiösen Güter sein? Oder soll man diese wo anders suchen?“ Und diese Frage braucht man durchaus nicht, wie S. feststellt, „immer mit der Verderbnis des menschlichen Herzens zu erklären versuchen“ (Religionshistoria S. 33). Der Glaube ringt also in Auseinandersetzung mit den anderen Religionen um die Geltung seines eigenen Anspruchs auf Absolutheit und um die universale Geltung der Christusoffenbarung und muß darum auch den Wahrheitsbeweis für diesen Anspruch antreten, nicht einen rationalen Beweis für den Verstand, sondern da es sich um Offenbarung, um Gotteswirklichkeit handelt, den Beweis „des Geistes und der Kraft“. Dieser Aufgabe sieht sich S. als Religionshistoriker gegenübergestellt, und er hat sie also auch unter historischen Gesichtspunkten anzugreifen; das um so mehr, als es ein geschichtliches Ereignis ist, auf das der christliche Glaube seinen universalen Anspruch gründet.

Der entscheidende Fehler der vergleichenden Religionswissenschaft war es bisher gewesen, daß sie glaubte, durch eine objektive, „voraussetzungslose“ Vergleichung der religiösen Phänomene das Wesen der Religion feststellen und von diesem Allgemeinbegriff zu einer Beurteilung der einzelnen Religionen und zu einer Wertung des Christentums als der höchsten und besten Ausprägung dieses Wesens der Religion kommen zu können. Diesem Religionsverständnis, dem zutiefst eine wissenschaftlich eingekleidete Form von natürlicher Theologie zugrunde liegt, tritt S. mit der Behauptung gegenüber, daß es d a s Wesen der

1) Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism, 1910, S. 44.

Religion gar nicht gibt; und diese Behauptung wird gerade durch die Religionsgeschichte bekräftigt, wenn man nur mit den richtigen methodischen Erwägungen zu Werke geht und die geschichtliche Wirklichkeit nicht mittels herangetragener fremder Maßstäbe und Begriffe vergewaltigt. Besser als das spekulative Denken Schleiermachers „hat die religionsgeschichtliche Forschung voll bekräftigt und des näheren aufgewiesen, daß es keine natürliche Religion gibt" (Naturlig religion S. 56 f.). Die Religionsgeschichte läßt es deutlich klar werden, daß die Vernunft mit ihren rationalen Kategorien zur Erfassung und Erschließung des religiösen Lebens in seiner Tiefe nicht imstande ist, daß es sich hier um etwas „Überrationales" handelt, zu dem ich nicht so ohne weiteres Zutritt habe, das sich mir erst erschließen muß. Für diese der Vernunft unverständliche Art des Erkennens hat nur der von der Selbsterschließung Gottes herkommende Glaube wahres Verständnis. Er hat einen Blick in die Werkstatt Gottes tun dürfen und erkannt, daß „das Leben in seinem Wesen, in seiner Macht, seiner Verurteilung, seiner Erlösung nichts weniger ist als des lebendigen Gottes Wille, der uns in Wahrheit lebendig machen will" (Religionsproblemet S. 442). Fortan setzt er an die Stelle der bisherigen Betrachtung „von unten", die in dem Vernunftdenken den Schlüssel zur ganzen Wirklichkeit einschließlich der Welt der Religion zu haben meint, eine Betrachtung „von oben", die mit dem neu geschenkten Glaubensblick die ganze Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung sieht, weil sie weiß, daß die Geschichte das Arbeitsfeld und der Ort der Selbstverwirklichung und Selbstbezeugung Gottes ist. Von hier aus ist die Forderung S.s zu verstehen: „Es ist hohe Zeit im Zeitalter der Weltmission und des Weltverkehrs und der in ein gewaltiges Strombett endlich zusammenlaufenden Weltgeschichte, daß die Kirche sich mit dem Gedanken an Gottes allgemeine Offenbarung vertraut macht" (Uppenbarelsereligion S. 23 f.). An die Stelle der natürlichen Theologie, die wegen des in ihr herrschenden Primats der Vernunft eine Vergewaltigung der Wirklichkeit des Lebens bedeutet, muß S. zufolge die allgemeine Religionsgeschichte treten, aber nicht etwa im Sinne der üblichen historischen Religionsvergleichung, sondern eine historische Wissenschaft, die von der Christusoffenbarung herkommend den Glauben als Erkenntnisfunktion zur Grundbedingung richtigen historischen Sehens

auf dem Gebiete der Religion macht. Erst so ist es möglich, wie S. im einzelnen nachweist, Höhen und Tiefen innerhalb der Religionswelt aufzuzeigen und auch vom historischen Gesichtspunkt den Wahrheitserweis für die Absolutheit und Ausschließlichkeit des Christentums zu erbringen, daß es sich um einen „Artunterschied", nicht um einen „Gradunterschied" von allen anderen Religionsformen handelt. Mitten in der Zeit des Historismus, der den bei uns auch heute noch nicht innerlich überwundenen, sondern nur durch einen Offenbarungspositivismus verdeckten „Riß in der Theologie" (Wehrung) ins Unüberbietbare vertiefte, hat S. schon klar die Mängel einer solchen Religionswissenschaft erkannt und neue Wege zu ihrer Überwindung gewiesen.

S.s Kampf gegen den Historismus in der Theologie ist also gleichzeitig ein Kampf gegen die natürliche Theologie überhaupt, weil und sofern in ihr die Vernunft das Organ zur Erschließung der göttlichen wie irdischen Wirklichkeit sein soll. Der Glaube muß sich einem solchen Unterfangen der Vernunft widersetzen, einmal weil er selbst einen tieferen Blick in das Wesen der Welt als fortgesetzte Schöpfung des lebendigen, unermüdlich tätigen Gottes getan hat, und zum anderen weil er es nicht dulden kann, daß der Mensch den souveränen heiligen Gott auf die Ebene menschlicher Möglichkeiten und menschlichen Begreifens herabzuziehen sucht. So sind es vor allem zwei Gesichtspunkte, die in der Auseinandersetzung S.s mit dem Vernunftdenken führend sind:
a) Vernunftdenken ist unbiblisch-statisches Denken,
b) Vernunftdenken ist anthropozentrisches Denken.

a) Wichtige Anregungen hierfür verdankt S., wie er selbst zugibt, dem Evolutionismus und der Lebensmystik etwa eines Bergson. Aber hierbei verhält es sich nun nicht so, daß er doch wieder sachfremde Gesichtspunkte philosophischer Art an seinen Gegenstand herantrüge, sondern der Glaube, der getrieben ist, „Gott in ein Verhältnis zu der ganzen Wirklichkeit zu stellen" (Religionsproblemet S. 253), findet in diesen philosophischen Richtungen charakteristische Züge, die seinem eigenen Wissen vom Dasein als Leben entgegenkommen und dadurch mithelfen, von der Seite der Wissenschaft die Spannung zwischen Glaube und Denken zu mildern. Trotzdem behält auch hier der Glaube seine Aufgabe als „kritische Funktion", wie es S. klar dem Evolutionsgedanken gegenüber zum Ausdruck bringt. Es sind vor allem zwei Züge

innerhalb der Lebensphilosophie, die S. als dem biblischen Denken verwandt und in ihm wenn auch unbewußt ihren eigentlichen Ursprung habend empfindet. Einmal, daß „Evolution bedeutet: eine Bewegung, die nicht rund geht oder in einer mechanischen Gleichgewichtslage ruht, sondern neue Momente verwirklicht, wie der Titel von Bergsons letztem Buch lautet: Die schaffende Entwicklung" (a. a. O. S. 416). Der zweite für S. wichtige Grundzug der Lebensmystik ist die These, daß ich das Wesen der Wirklichkeit in seiner Tiefe nur erfassen kann, wenn ich aktiv an ihm teilnehme. „Aktivität ist die Voraussetzung der Gewißheit" (a. a. O. S. 440). Auch mit dieser These wird der Primat der Vernunft als die ganze Wirklichkeit beurteilendes und bewertendes Erkenntnisorgan erschüttert zugunsten einer tieferen Einsicht in das Wesen des Daseins, die als Vorbedingung den Verzicht auf die anthropozentrische Herrscherstellung des Menschen und völlige Hingabe an einen anderen, höheren Lebenswillen fordert.

S. sieht das Einzigartige und mit der Bibel völlig neu in die Welt Eintretende der biblischen Offenbarung geradezu unter dem Gesichtspunkt des Kampfes, den das biblische Verständnis von Gott und Welt gegen das menschliche Vernunftverständnis zu führen hat, wie es sich immer wieder in Religion und Wissenschaft breit gemacht hat. Es ist der Kampf zwischen dem biblischen von der Selbsterschließung Gottes herkommenden Glaubenserkennen, das die Welt in Christus als Schöpfung Gottes erkennt, die Gott jeden Tag neu auf die Bahn stellt, um sie seinem Ziele zuzuführen, und dem natürlichen menschlichen Vernunftdenken der verschiedensten Ausprägungen, das immer daraufhin „tendiert, alles auf mathematisch-mechanische Verhältnisse zu reduzieren" (a. a. O. S. 396). „Für die Vernunft ist die Logik höchste Instanz. Aber die Logik hat keinen Platz für das Leben. Logik ist auf das Anorganische anwendbar; sie zwingt also vom Leben zu abstrahieren, beim Lebendigen einen Augenblick der Ruhe zu fingieren; ich erhalte so zwar eine Menge Augenblicksbilder, aber das Leben, der ständig fortschreitende Lebensprozeß bleibt unerreichbar" (a. a. O. S. 398). Dieses Denken führt auf dem Gebiet der Religion zu dem farblosen, unlebendigen, ganz in die menschliche Sphäre herabgezogenen und damit der Gesetzmäßigkeit menschlichen Denkens unterworfenen Gottesbild der natürlichen Theologie, wie es S. etwa im Gottesbild des Aristoteles

verkörpert sieht, wie man es aber auch letztlich überall da finden kann, wo man meint, Gott mit dem natürlichen Erkenntnisvermögen erkennen zu können.

Gegen dieses unbiblische, statisch-scholastische Denken, wie S. es bezeichnet, kämpft der Glaube, dessen Leitwort ist: „Mein Vater wirket bis jetzt!" — ein Lieblingswort S.s — der es mit dem lebendigen, auch heute noch schöpferischen Gott zu tun hat, der „nicht in ein logisch begriffenes Weltbild eingeordnet werden kann" (a. a. O. S. 432), und der darum auch nur erkannt werden kann, wenn er sich freiwillig dem Menschen in Christus erschließt.

Der Kampf zwischen diesen beiden Denkprinzipien wird von S. an verschiedenen theologischen Problemen aufgewiesen. Vor allem ist es die dualistische Weltschau der Bibel in ihrer spannenden Dramatik, das Bild des durch Kampf und Leiden sich gegen die dämonischen Mächte durchsetzenden Gottes, die der Vernunft und ihrer monistischen Weltschau unverständlich bleiben muß. Darum hat man immer wieder versucht, den Dualismus in der Botschaft des Evangeliums „als von außen hereingekommen und seinem eigentlichen Wesen fremd und zu ihm in Widerspruch stehend abzulegen." Demgegenüber weiß der Glaube, daß „alle Versuche innerhalb des Christentums von dem Dualismus fort- oder über ihn hinauszukommen die Kraft geschwächt haben, die in dem unerschrockenen Wirklichkeitssinn des Evangeliums liegt" (Uppenbarelsereligion S. 64 f.). Dem Glauben ist es offenbart worden, daß mit dem Kommen Jesu das Reich Gottes in diese Welt hereingebrochen ist, daß der neue Aon schon angebrochen ist, aber noch im erbitterten Ringen mit dem Fürsten dieser Welt steht. Zwar ist der Ausgang dieses Kampfes im Blick auf Christus nicht mehr ungewiß, aber Gott führt sein Reich nur in harten Auseinandersetzungen durch die Geschichte seinem Ziele zu. „Gottes fortgesetzte Schöpfung, allzeit fortgesetzte Schöpfung, ist gleichzeitig ein Kampf. Ich sehe, wie sehr das dem Streben nach einer einheitlichen Welterklärung widerspricht. Aber das steht für mich durchaus fest, daß der Dualismus — nicht ein absoluter Dualismus, sondern ein Dualismus mit Hoffnung und Gewißheit von einer Einheit — richtiger als ein Monismus die Wirklichkeit wiedergibt. Wiegt sich jemand in einer monistischen Ruhe, so hat er nicht die Tiefen des Satans gesehen" (a. a. O. S. 112).

Das zweite theologische, den Menschen in seiner Tiefe anrührende Problem, an dem der Gegensatz zwischen dem statisch-mechanischen Vernunftdenken und dem biblischen Offenbarungsdenken besonders sichtbar wird, ist der Vergeltungsglaube. Er hat seine beiden Hauptausprägungen in Indien und Israel erhalten. In Indien bedeutet er den Glauben an ein unpersönliches Gesetz, an das Kausalgesetz, Kharman, das mechanisch wirkt und nicht einen Gottesglauben als Voraussetzung fordert. In Israel bedeutet der Vergeltungsglaube den Glauben an Gottes Handeln mit den Menschen, aber auch nach einer feststehenden, dem Menschen begreifbaren Ordnung. In jedem Fall ist aber Vergeltungsglaube eine „quantitative Betrachtung der Logik und Mechanik, angewandt auf das sittliche Leben als Erklärung dessen, was geschieht oder als Regel für die menschliche Handlungsweise. Vergeltung abstrahiert ebenso wie Logik vom Leben. Sie betrachtet die Wirklichkeit schematisch. Vergeltung braucht nicht mit dem lebendigen Gott zu rechnen, der belohnt und straft, sondern kann als eine unpersönliche, mechanisch wirkende Notwendigkeit angesehen werden." Zwar sieht S. auch die positive Seite der Vergeltungsidee, daß sie „wertvoll und anwendbar ist innerhalb eines begrenzten Gebietes, sei es zur Selbstbeurteilung oder zur Beurteilung anderer Ereignisse oder Richtlinien des Handelns. Aber sie wird widersprechend und tödlich, wenn sie zum höchsten Prinzip gemacht wird." „Die Theologie, oder Ethik, die nicht die Absicht des Willens Gottes über die Vergeltung setzt, ist verurteilt, im Todeswasser des Nomismus, der Gesetzlichkeit stehen zu bleiben" (Religionsproblemet S. 429). Auf Grund dieser von der Offenbarung des Wesens und Handelns Gottes herkommenden Glaubensschau sieht S. die innere Geschichte des Religionsproblems in Indien wie in Israel als einen Kampf gegen den Vergeltungsgedanken. Der Verzweiflungsschrei beider Religionen lautet: Heraus aus der Vergeltung! — Aber nur in Israel sprengte die Wirklichkeit Gottes durch seine Offenbarung das starre System: „Die Propheten, Jesus, Paulus kennen ein anderes, tiefer liegendes Gesetz für Gottes Handlungsweise, Erwählung und Treue, Gnade und Vergebung, Leiden und Versöhnung" (S. 428), wie es etwa bei Hosea zum Ausdruck kommt (11, 9), oder wie es etwa Jesus in seinem für die Vernunft anstößigen Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg verkündet. Gerade

in der Frage der Vergeltung führt die Tatsache der Person Christi das Vernunftdenken an seine Grenze und zeigt die Unmöglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis auf. Natürliche Theologie kommt letztlich nicht vom Prinzip der Vergeltung los, und darum bleibt ihr das „Gesetz" des Handelns Gottes, dessen Ziel es ist, wie Luther es in seinem bekannten Vergleich aus der Römerbriefvorlesung ausdrückt, nach Art eines wahrhaft großen Künstlers die Menschen zu dem zu machen, was er selber ist, verschlossen. Das Kreuz ist das Ende des Vergeltungsprinzips und der natürlichen Gotteserkenntnis, für den Glauben aber als Beginn des neuen Aons auch der Beginn einer neuen von „oben" geschenkten Schau des Wesens Gottes und seines Handelns mit der Welt.

Mit dem Vergeltungsglauben auf das engste verbunden und aus ihm entstanden ist das dritte Problem, an dessen Lösung das statische Vernunftdenken mit dem biblischen Glaubensdenken ringt: das Problem der Theodicee. Ein Denken, dessen höchstes Prinzip die Vergeltung ist, muß folgerichtig bei dem Anblick der Wirklichkeit des menschlichen Lebens und all seiner Ungerechtigkeit zu der Frage und dem Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes kommen, wie es etwa im 73. Psalm, im Buche Hiob und in der Person des leidenden Gottesknechtes ausgesprochen wird. Das Problem konnte nicht endgültig gelöst werden, aber das bedeutete gerade, wie S. sagt, den Sieg der Religion. „Die Theodicee, die Begreifbarkeit als ein Rechenexempel des Vergeltungsglaubens, ging in Stücken; die tieferen Einsichten in das Wesen des Leidens . . ., wurden nicht durch logischen Scharfsinn oder durch irgendeine freistehende Gedankenoperation gewonnen, sondern dadurch, daß der Verfasser des 53. Jesajakapitels und seinesgleichen selbst anfingen zu kämpfen unter bitteren, dem Anschein nach grausam ungerechten Erfahrungen" (S. 432 f.). „Als die Theodicee im Hiobsbuch in Stücken ging, bedeutete das nicht eine Schwächung der Gewißheit von Gott. Im Gegenteil. Das Hiobsbuch und der 73. Psalm münden in ein neues und erhöhtes Gefühl von Gottes unentrinnbarer und unentbehrlicher Herrschergewalt ein. ‚Bloß vom Hörensagen hatte ich von dir vernommen, aber nun habe ich dich mit meinen eigenen Augen sehen dürfen.' ‚Dennoch bleibe ich stets an dir' . . .". Vom Kreuze her fällt ein Licht in die besondere Arbeitsweise Gottes, die in absolutem

Gegensatz zu allen von der menschlichen Vernunft nur erdenkbaren Möglichkeiten des Handelns und Sichdurchsetzens steht. „Der letzte Mensch würde um Gott beweisen zu wollen seinen Offenbarer kreuzigen. Das Kreuz wurde Gottes Weise, seine Liebe zu beweisen, die vor nichts zurückschreckte, sondern rücksichtslos von den wirksamsten Mitteln Gebrauch machte." Seitdem ist zwar der Versuch der Theodicee nicht völlig zum Schweigen gekommen, aber der Glaube, der einen tieferen Blick in die Arbeitsweise Gottes hat tun dürfen, sieht auch das Leid in der Welt mit neuen Augen. „Für den, der leidet, und für den, für den der Leidende leidet, für beide besitzt das Leiden höheren Wert als das Handeln. Denn das Leiden setzt die Handlung fort und vervollkommnet sie da, wo die Kraft der Hände am Ende ist. Die Liebe, die uns zu einem lebendigen Bau aufbaut, wendet das Leiden an, um die Steine miteinander zu befestigen, fein und dicht; sie wendet zuerst und zuletzt Christi heiliges Blut an" (Den levande Gud, 1932 [2], S. 418 ff.).

S. hat hier die gleiche Erkenntnis, wie sie Luther z. B. in De servo arbitrio (Münchner Ausgabe S. 282) ausspricht.

b) Neben dem unbiblisch-statisch-mechanischen Charakter des Vernunftdenkens ist es vor allem seine anthropozentrische Haltung, die S. zu einer prinzipiellen Ablehnung kommen läßt. Sie besteht in dem Glauben an das menschliche Erkenntnisvermögen als das Maß aller Dinge. Die göttliche Offenbarung ist nur dem Glaubensblick zugänglich, „der Glaube aber muß gegeben werden, er ist eine Gabe". Erst wenn der Mensch in seiner alles beurteilen wollenden Herrscherstellung erschüttert, ein Ergriffener, nicht mehr ein Ergreifender ist, weist ihm Jesus den Weg zur rechten Erkenntnis der Wahrheit Gottes durch das Wort Joh. 7, 17: So jemand will des Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei. — „Den Fragen des Glaubens gegenüber, nach Gott, Freiheit, ewigem Leben, kann der Mensch nicht „objektiv" oder gleichgültig in bezug auf die Entscheidung sein, sondern muß seine Entscheidung fällen: was bedeutet die eine oder andere Ansicht für mein Leben, für mein geistiges Dasein?" (Religionsproblemet S. 435). Nur wer bereit ist, in gläubigem Wagen sich selbst zu verlieren und der richtenden und rettenden Macht Gottes auf Gedeih und Verderb auszuliefern, auch gerade dann, wenn es

gegen die Vernunft geht, nur dem erschließt sich Gott in seiner ganzen Herrlichkeit. Aber Grundvoraussetzung bleibt das Metanoein, das völlige Umdenken. „Des Subjekts eigenes Leben muß auf die Wahrheit eingerichtet werden, um sie erkennen zu können. Kein logisches Raisonnement über theoretische Notwendigkeit, keine Berechnung vom praktischen Wert der Ansicht, auch keine Willensanstrengung schenkt Gewißheit, sondern nur des arbeitenden und betenden Sinnes reine Hingegebenheit an die Aufgabe" (S. 411).

S.s Ablehnung jeder Art von natürlicher Gotteserkenntnis entstammt wohl zutiefst den Intentionen Ritschls, der durch seine entschlossene Rückwendung zur geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dem Mittelpunkt der christlichen Verkündigung endgültig mit der natürlichen Theologie aufgeräumt zu haben glaubte. Nur daß es ihm tatsächlich, wie man genügend nachgewiesen hat, in seiner eigenen theologischen Position nicht gelungen ist. Nach S.s Meinung fordern zwei Momente in der geistesgeschichtlichen Entwicklung vor allem ein Hinausgehen über Ritschl: das Denken der Gegenwart und die vergleichende Religionswissenschaft. „Sie müssen die Theologie zu einer gleichzeitig tieferen — metaphysisch — und breiteren — universell historisch — Basis für den Offenbarungsgedanken führen" (a. a. O. S. 443). Zwar ist das bleibend Große der Theologie Ritschls ihre methodische Einsicht von dem Glauben als Bedingung geschichtlichen Erkennens und ihre Konzentration auf das objektive Faktum der geschichtlichen Person Christi; aber das zugrunde liegende idealistische Denken und sein Verständnis von Religion als dem Mittel, dem Menschen die geistige Herrschaft über die Welt zu verleihen, mußte rettungslos zu Konstruktionen und Schematisierungen führen, so daß S. mit Recht Ritschl gegenüber kritisch bemerkt: „Ritschl, der in vielen Fällen scharfsichtig echte biblische Gedanken entdeckt und ausgeführt hat, ist auch unter den neueren Theologen allen voran ein Meister, wenn es gilt, eigene Gedanken gewaltsam in die Schrift hineinzupressen" [1]). Indem also Ritschl letztlich doch sein eigenes System an den Gegenstand herantrug, ohne seine Richtigkeit im Lichte der ganzen Historie zu prüfen und korrigieren zu lassen, mußte auch er, ohne sich

1) Jesu bergspredikan och var tid in Tal och Skrifter, 1930, Bd. 6 S. 57.

dessen bewußt zu sein, Wortführer einer besonderen Form der natürlichen Theologie werden. Dieses ist, wie die Theologiegeschichte zur Genüge aufgewiesen hat, das Schicksal aller Systeme, denen gegenüber die echte Religion und Offenbarung Gottes gerade dadurch ihre Macht erweisen, daß sie in kontingenter Selbstdurchsetzung sie zerschlagen. Der an der Christusoffenbarung entstandene Glaube begründet nicht etwa seinerseits ein System, sondern da er als Gabe des lebendigen Gottes ein Anteilhaben an ihm bedeutet, will er nichts weiter als den Spuren göttlichen Willens und Waltens in der Geschichte nachgehen. Da sein Ziel ja die Erfassung der Schöpfungsgegebenheit ist, ist er auch gerne bereit, sich ständig korrigieren zu lassen, und das um so lieber, als jede Erkenntnis der Wissenschaft ihn tiefer in die Wahrheit führt. Die letzte Einheit zwischen der Wirklichkeit und dem Glaubenserkennen liegt für ihn in dem überempirischen Wissen von der allumfassenden Schöpfermajestät Gottes. Am Kreuz zerbricht die natürliche Gotteserkenntnis, aber der Glaube begreift, daß dort der gleiche Schöpfergott am Werke ist, der sich in seiner Schöpfung durch Zerbrechen und Lebendigmachen bezeugt. Wem in Christus Gott begegnet ist, weiß, daß es keine natürliche Gotteserkenntnis geben kann, daß alles Handeln Gottes mit der Welt Offenbarung ist. An die Stelle der natürlichen Theologie tritt das Wissen um die Einheit von Schöpfergott und Erlösergott, das nur dem Glauben geschenkt wird. „Wirkliche Offenbarung wird Christus und die biblische Geschichte nicht eher, als bis er die Decke von den Augen fortgenommen hat und uns dahin gebracht hat, göttliches Leben, Gottes Willen auf dem Grunde des ganzen Daseins zu sehen, in unserem inneren Leben, in der Menschheitsgeschichte, in der wir selbst kämpfend und leidend und voll steter Verwunderung stehen, im Geschehen der Natur, in der Entwicklung des untermenschlichen Lebens, vielleicht sogar in den Veränderungen und Gesetzen der anorganischen Natur" (a. a. O. S. 110).

Es ist das auch für unsere theologische Lage Bedeutsame der Theologie S.s, daß es ihr gelingt, die natürliche Theologie nicht nur durch einen Offenbarungspositivismus totzuschlagen, sondern durch ein an der Bibel erwachsenes Glaubensverständnis von Offenbarung innerlich zu überwinden, indem nämlich der Glaube seine Aufgabe so weit gefaßt weiß, daß er die ganze Wirklichkeit der Welt als Schöpfung Got-

tes unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung betrachten lernt und in der Zusammenschau von allgemeiner und spezieller Gottesoffenbarung die Grundlage und den Ausgangspunkt genuin biblischen Denkens sieht.

2. S.s Kampf gegen die natürliche Theologie auf Grund der Behauptung einer allgemeinen, räumlich und zeitlich über den Rahmen der Bibel hinausgehenden, dem Glauben erkennbaren Offenbarung Gottes richtete sich damit gleichzeitig gegen die — wie er sie nennt — „protestantische Durchschnittsauffassung, zufolge welcher Gottes Offenbarung in der Vorzeit abgeschlossen und in dem heiligen Buch niedergeschrieben vorliegt" [1]). Das ist die auch heute häufig zu findende theologische Meinung, die die göttliche Offenbarung ein für allemal mit der Person Jesu Christi abgeschlossen glaubt, also von einer fortgesetzten, sich den Menschen bezeugenden Offenbarung Gottes nichts wissen will. Es ist sein eigenes, tiefstes Anliegen, mit den ihm als Religionshistoriker zur Verfügung stehenden Mitteln das zu tun, was nach seiner Definition den Begriff eines evangelischen Heiligen ausmacht, nämlich kraft gläubiger Gewißheit „im Leben, im Wesen und Handeln klar und unzweideutig zeigen, daß Gott lebt" (S. 138).

Für das Verständnis des theologischen Anliegens S.s ist es wichtig, zunächst einmal klar zu sehen, daß auch er durchaus die Einmaligkeit und Ausschließlichkeit der biblischen Offenbarung sieht und anerkennt. „Die Offenbarung liegt ein für allemal vollendet in Jesus Christus da und braucht nach ihm nicht noch einmal gemacht oder verbessert zu werden" (S. 117). Ja, er konnte von sich selbst behaupten: „Zentrum meiner Theologie ist das Geheimnis des stellvertretenden Leidens Christi" (In memoriam, S. 96). Wenn also dennoch viel von einer fortgesetzten Offenbarung die Rede ist, so kann es sich hierbei nicht um eine Ergänzung oder Überhöhung der biblischen Offenbarung handeln, sondern nur um eine Entfaltung der biblischen Aussagen über das Wesen und Handeln Gottes mit der Welt angesichts der uns täglich andringenden Lebenswirklichkeit in der Kraft des uns verheißenen und geschenkten Geistes Gottes, der uns „in alle Wahrheit leiten" soll. Von einer Fortsetzung der Offenbarung kann nur gesprochen werden als von der nur dem Glauben erkennbaren, auch heute sich bezeugenden Tätigkeit des

1) Uppenbarelsens fortsättnigen S. 116.

Schöpfergeistes Gottes, des unter uns gegenwärtigen erhöhten Herrn. Darum verweist S. auch in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf Joh. 16, 14: „Von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen". Von hier aus ist die grundlegende Forderung S.s zu verstehen: „Die Kirche müßte mehr, als es geschieht, ihre Augen öffnen, um zu sehen, wie Gott immerzu sich offenbart. Die Frage nach einer fortgesetzten Wirksamkeit Gottes hängt für S. aufs engste zusammen mit der Frage, wie die Bibel überhaupt für mich zu einer Offenbarung Gottes werden kann. „Wie sollte ein Mensch, der nicht an irgendeine göttliche Einwirkung glaubt, wie sollte jemand, für den es den lebendigen Gott noch nicht gibt, von einer Gottheit überzeugt werden, die sich einmal den Menschen offenbart hat, wenn Gott sich nicht jetzt ihm selbst als lebendig und seine eigene Erlösung bewirkend offenbart" (S. 118). Für S. gehören spezielle und fortgesetzte Offenbarung so eng zusammen, daß sie seiner Meinung nach nicht ohne Schaden für die biblische Verkündigung getrennt werden können. Das uneingeschränkte Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn öffnet mir gerade die Augen für die ganze Schöpferherrlichkeit Gottes und für die Wirksamkeit des unermüdlich tätigen Geistes Gottes, deren alles umfassende Weite ich erst immer mehr sehen lernen muß.

S.s Kampf richtet sich also gegen eine Theologie, die in einseitiger Betonung der Abgeschlossenheit der Offenbarung Gottes in Christo zu einer Isolierung Christi und damit zu einem Nichternstmachen mit dem 1. Artikel in seiner ganzen Weite führt. Die Folge ist eine Überbetonung der Transzendenz Gottes, zwischen Gott und Welt gähnt eine Kluft, die nur an einer Stelle in der Vergangenheit, durch Jesus Christus, überbrückt worden ist.

Wenn Zeit und Ewigkeit wirklich solche sich ausschließenden Gegensätze sind, so hat Wehrung wohl mit der Bemerkung recht, daß dann „ewiges Leben niemals auf dem Boden der Zeit Gestalt annehmen kann" (a. a. O. S. 446). Geschichte in ihrem Vollsinn als Handeln Gottes, der die Welt, seine Schöpfung, seinem Ziele zuführt, ist dann ebensowenig möglich wie die Aufgabe Jesu, das Senfkorn des Reiches Gottes in den Boden dieser Welt zu senken. Es ist Gott durchaus nicht fremd und seiner Natur widersprechend, in die Geschichte einzugehen. Das kann nur eine Theologie behaupten, die im Grunde von einem

außerbiblischen, antiken Gottesbild herkommt. Die Bibel selbst berechtigt uns nicht zu einer solchen Behauptung; sie gerade ist es, die uns im Alten wie im Neuen Testament den Gott zeigt, dessen Art es ist, sich gerade in der Geschichte zu offenbaren und dessen Ziel es ist, seine Allmacht gerade dadurch zu erweisen, daß er die Welt in und durch die Geschichte nach seinem Willen regiert und zu seinem Ziele bringt. Auf derselben Linie liegt, was Wehrung (a. a. O. S. 446 ff.) einer solchen Herabwürdigung der Zeitform und der Geschichte gegenüberhält: „Nicht aus Abfall und Sünde stammt die Zeit, sondern aus dem Schöpferwillen Gottes. In ihm sind Zeit und Ewigkeit eins." „Gott, der den Grund der Zeit in sich trägt, hat an der Zeit keine Schranke." „Dieser verkappte Idealismus entfernt sich allzusehr vom biblischen Schöpfungsglauben, der in der Welt und Zeit den unmittelbaren Ausdruck zwar nicht des Wesens, aber des Wirkens Gottes erkennt, der deshalb ein Eingehen in die Zeit an sich nicht als Erniedrigung Gottes empfinden kann."

Eine Theologie, die Gott und Welt in einem sich ausschließenden Gegensatz zueinander sieht, muß notwendig ein unlebendiges, farbloses Gottesbild haben. Gott, der Ganz Andere, der von Ewigkeit Vater ist „in sich selber" [1]), steht in souveräner Erhabenheit und Selbstgenügsamkeit, menschlichen Blicken und Zugriffen entzogen da; wohl ist er der Herr über alles, hat absolute Freiheit der Welt gegenüber, die er aber dazu benutzt, „sich selbst ungleich zu werden" [2]), d. h. ein Paradox in seinem eigenen Wesen zu bilden. Wie ganz anders sieht demgegenüber der biblische Gott aus, der sich uns in Christus in sein innerstes Wesen schauen läßt; der Gott, der wie von Beginn der Welt so auch heute noch arbeitend, kämpfend, ja leidend an unserem Weltlauf durch sein Handeln in der Geschichte, der großen wie auch der des Einzelnen teilnimmt. Das Handeln dieses Gottes, der „des Menschen Schicksal und seine Erlösung so ernst nahm, daß er das teuerste Leben opferte, das die Geschichte kennt", dessen „Weg im höchsten Grade unmenschlich erscheint" [3]), dieses Handeln Gottes ist zwar tatsächlich ein Paradox, aber nicht für das Auge des Glaubens! — Es ist ja gerade das

1) K. Barth, Credo, 1935, S. 25.
2) K. Barth, Prolegomena z. Dogmatik, 1932. S. 337.
3) Söderblom, Den levande Gud S. 421.

Kennzeichen des Glaubens als Charisma des Geistes, daß er durch das Paradox der Taten Gottes hindurchzubrechen vermag bis in das Allerheiligste Gottes, daß er im Nein Gottes das letzte triumphierende Ja hören darf, und daß das scheinbar Gott fremde Handeln in Wirklichkeit der tiefste Ausdruck seines innersten Wesens als sich selbst verschenkende und gerade dadurch schöpferische Liebe wird. Dieser Glaube lebt ja davon, daß er immer wieder dessen gewiß wird, daß „Gericht und Gnade existentiell erlebnishaft zugänglicher Ausdruck einer und derselben Gotteswahrheit und -macht sind." Dieser „unmittelbare synthetische Glaubensblick" entsteht nicht „kraft subjektiv schöpferischer Synthese, sondern aus der Vollmacht der Offenbarung selbst, die sich in schöpferisch synthetischer Lebendigkeit bezeugt" (Wehrung, S. 470 f.).

Dann steht Gottes Handeln nicht mehr als ein einmaliges paradoxes Geschehen der Vergangenheit in der Bibel vor uns und verlangt von uns Anerkennung und Beugung durch ein formales Deus dixit, sondern der Einzelne wird durch die fortgesetzte Wirksamkeit Gottes in seiner eigenen Geschichte innerlich überwunden, den Weg des Kreuzes zum Kreuz geführt und erkennt, daß derselbe Gott, der sich dort offenbart hat, auch in seinem Leben wie im Weltgeschehen zu ihm sprechen, sein Herr sein will.

Diese Erkenntnis sprengt die Auffassung von der Einmaligkeit und Abgeschlossenheit der göttlichen Offenbarung, weil sie in ihrer Beschränkung auf ein einmaliges objektives paradoxes Faktum der Geschichte die Frage nach der Kontinuität des Handelns Gottes in der Geschichte wie im Leben des Einzelnen offen läßt. Auf die Frage: wie ist die Kontinuität zwischen dem wiedergeborenen und dem natürlichen Menschen zu denken? weiß Barth nur zu antworten: „Der alte Mensch ist tot, der neue ist auferstanden. Fleisch steht hier gegen Geist, Geist gegen Fleisch. Die Totalität des sündigen Menschen steht der Totalität der Gnade in Christus gegenüber" [1]). Demgegenüber vertritt S. die These: „Der alte Mensch muß sterben, es gibt keine andere Methode, daß der neue hervorwachsen soll. Aber in ihm gewinnen natürliche Anlagen und Möglichkeiten eine reichere Anwendung als sonst" [2]). Und das gilt nicht etwa, weil der Mensch doch zu gern etwas von seinem

1) Barth, Credo S. 172. 2) Naturlig religion S. 77.

alten, unter Gottes Urteil fallenden Wesen in das neue Leben hinüber-nehmen möchte, sondern weil er erst jetzt den Blick für die eigentlichen Schöpferabsichten Gottes mit seiner ursprünglichen Natur und Geschöpflichkeit und für die Wege, die Gott in seiner Geschichte bisher mit ihm gegangen ist und noch geht, hat. Auch Gottes Handeln, als des Herrn der Geschichte, ist nicht sprunghaft, willkürlich, in sich paradox, sondern hat auch seine Kontinuität. Wenn wir von der Kontingenz und Souveränität seines Tuns reden, so bedeutet das, daß die Gesetze seines Handelns in seinem eigenen Wesen begründet liegen, aber dem Menschen zugänglich sind, wenn er sich freiwillig erschließt. Die Aufgabe des Glaubens ist es ja, durch das tägliche widerspruchsvolle Geschehen hindurchzustoßen zu den eigentlichen Absichten und Wegen Gottes, und vor allem sind es die großen prophetischen Persönlichkeiten, die, weil sie einen besonders tiefen Blick in das Wesen Gottes tun durften, zu den großen Verkündern und Deutern der fortgesetzten Wirksamkeit Gottes in ihrer Zeit und in der Geschichte überhaupt werden durften.

Einer Theologie, die diese aus der Bibel gewonnenen Erkenntnisse nicht anerkennt, liegt letztlich auch ein unbiblisches statisch-rationales Denken zugrunde. Unbiblisch ist dieses Denken, weil es entgegen den Aussagen der Bibel Alten und Neuen Testamentes und dem sich dort offenbarenden Gott als dem sich in der Geschichte bezeugenden Herrn der Welt Gottes Selbstbezeugung auf Christus beschränkt; die Überbetonung der Transzendenz Gottes in absoluter Gegenüberstellung zu der Zeitlichkeit und Geschöpflichkeit der Welt hat eine statische Schau zur Folge, weil es zu einer eigentlichen Geschichte Gottes mit der Welt gar nicht kommen kann. Der wichtigste Fehler einer solchen Theologie ist aber trotz aller entgegengesetzten Behauptungen der rationale anthropozentrische Charakter ihrer theologischen Aussagen, den Stephan mit Recht Brunner gegenüber aufgewiesen hat: „Die Unüberbrückbarkeit des Gegensatzes von Ewigkeit und Zeit, von Gott und Welt, ja von Heiligkeit und Sünde, daher auch von Zorn und Gnade, stammt aus der ratio und dem Gewissen des Menschen; sie ist gerade nicht ‚von Gott her', sondern vom Menschen her, der unter dem Gericht Gottes steht; erst die durch Offenbarung und Mittlertum begründete Geschichte Gottes mit der Menschheit und der ihr korrespondierende Glaube erlösen

von dieser Unüberbrückbarkeit: sie aber erlösen wirklich davon" (ZThK 1925, S. 282 f.).

In bewußter Abgrenzung gegen eine wie oben gezeichnete Theologie begründet S. seine Behauptung von einer allgemeinen, fortgesetzten, über den Rahmen der Bibel hinausgehenden Gottesoffenbarung auf eine systematische Gesamtschau des Glaubens in das sich im A. T., vor allem aber in Jesus Christus offenbarende Wesen Gottes, als des allwirksamen, in die Geschichte eingehenden und in ihr sich bezeugenden Schöpfergottes. Diese Tätigkeit Gottes beschränkt sich nicht auf die Kirche. Ja, der Glaube sieht, daß „Gottes Stimme zu der Menschheit sprechen kann sogar durch Lippen, die seine Existenz leugnen" [1]). Die Wahrheit dieses Satzes läßt sich durch die Kirchengeschichte reichlich belegen. Der Glaube muß dabei bleiben: „Hat jemand Gott in Christus getroffen, so kann er Christus nicht länger isolieren. Der, der sagt: Gott offenbarte sich in Christus, sagt gleichzeitig: Gott offenbart sich in der Natur; der, der sagt: Gott offenbarte sich in Christus, sagt gleichzeitig: Gott offenbart sich in der Geschichte" (S. 119).

In dieser Zusammenschau von spezieller und allgemeiner Gottesoffenbarung liegt die genuin biblische Grundlage für die Behauptung von einer fortgesetzten Offenbarung, die auch für uns zukunftweisend und weiterführend sein kann; und das um so mehr in einer Lage wie der heutigen, in der der Glaube in besonders schwieriger Weise seinen Weg durch die Geschichte zu suchen und die Stimme und den Willen Gottes in ihr zu vernehmen hat.

3. In die Tiefe dessen, was für S. Offenbarung bedeutet, werden wir geführt, wenn wir den anderen bei ihm im Mittelpunkt stehenden Begriff näher untersuchen, den Begriff des Wunders. Diese beiden Begriffe hängen für ihn so eng zusammen, daß er sie miteinander vertauschen kann. Wunder bedeutet ihm nicht eine unerklärliche, paradoxe Durchbrechung der Naturgesetze und des Kausalzusammenhanges. Es ist kein naturwissenschaftlicher, sondern ein religiöser Begriff. Das an der Bibel geschulte Auge sieht: das Eingehen Gottes in die Geschichte, die Fleischwerdung des Wortes will uns zeigen, daß „Gott eingreift und mit uns handelt, so daß wir sein Werk sehen

1) Söderblom, Uppenbarelsens fortsättningen S. 148.

und vernehmen können, ohne daß er die äußere Folge der Ereignisse abbricht" (Bergspredikan S. 219). Es zeigt sich, daß „der psychologische und historische Verlauf seine Kontinuität besitzt. Das Göttliche tritt im Menschlichen auf. Keine Lücke in dem historischen oder psychologischen Zusammenhang können wir im Leben der Propheten (und Jesu) sehen. Auch können wir in der prophetischen Religion keine Grenze um gewisse Werte oder gewisse Ereignisse ziehen und sagen: hier ist Gott und Offenbarung, dort ist Mensch und Natur" (Uppenbarelsereligion S. 40). Das Ärgernis und die Anfechtung des Glaubens liegt gerade darin, daß er alles, an dem er hängt, das ganze Wunder der Heilsgeschichte, der wissenschaftlichen Forschung und ihren Erklärungen ausliefern muß, aber trotzdem nicht lassen kann und darf, von Wunder und Gottesoffenbarung zu reden.

Damit kommen wir zu dem eigentlichen Kennzeichen und Geheimnis der Wirksamkeit Gottes in der Form des Wunders: *Das Wunder bedeutet ein Hervortreten und Wirken Gottes in der Verhüllung.* Wenn Luther in seiner Kreuzestheologie lehrt, daß Gott sich nicht besser verbergen kann, als wenn er sich in den Gegensatz verhüllt, so können wir in diesem Zusammenhang sagen, daß Gott sich nicht besser verbergen kann als unter der Decke des Alltäglichen, allgemein Einsichtigen, scheinbar der wissenschaftlichen Forschung, der Vernunft Zugänglichen. Indem Gott sich in dem natürlichen geschichtlichen Geschehen verbirgt, ist „das wirkliche religiöse Wunder für die Naturwissenschaft unerreichbar" (Bergspredikan S. 219). „Hier besteht nicht ein Streit zwischen Naturwissenschaft und Christentum, sondern hier sind zwei verschiedene Sehvermögen. Das eine sieht, was vor Augen ist, das andere den inneren verborgenen Sinn des Verlaufes" (a. a. O. S. 219).

Die Person Jesu und seine Taten sind andererseits der Beweis dafür, daß das Wunder *Enthüllung* des Handelns Gottes mit der Welt sein will. Wunder ist also wirkliches Hervortreten Gottes. Es erhebt sich nun angesichts dieser Doppelbedeutung von Wunder die Frage, wer in der Lage ist, das Wirken und den Willen Gottes durch die Verhüllung hindurch zu sehen. S. beantwortet die Frage mit der Feststellung, daß sowohl in der Bibel als auch im menschlichen Leben durchschnittlich das Wunder „in der Form der Gebetserhörung" (S. 220) auftritt.

Im Gebet löst sich also die Spannung, die in der Doppelseitigkeit des Wunders als Verhüllung und Enthüllung liegt. Das bedeutet, daß der Glaube, der das Band zwischen Gott und mir bildet, und nur er allein die Fähigkeit besitzt, das Wirken Gottes wahrzunehmen. Glaube und Gebet sind die unerläßlichen Voraussetzungen, durch die Verhüllungen Gottes zu ihm selbst durchstoßen zu können. „In dem Maße, wie der Glaube Gottes Nähe vernimmt und eine göttliche Absicht in dem, was geschieht, wahrnimmt, entschleiert es sich als Wunder und Offenbarung" (Uppenbarelsens fortsättningen S. 160).

In Jesus Christus erkennt der Glaube, daß der lebendige Gott ein Gott der Wunder ist, daß sein Erlösungswerk wie seine Schöpfertätigkeit Wundertaten der sich gleichzeitig verhüllenden und enthüllenden Schöpfermajestät sind. Nicht daß der Mensch nun in freier Verfügung Gott seine Hüllen selbständig ein für allemal abreißen könnte, sondern es ist so, daß „verankert in dem großen Wunder, Christus" allein der Glaube immer wieder nur im Blick auf Christus, „in seinem Namen", den Sprung durch die Verhüllung „an Gottes Vaterherz" (Wehrung) auszuführen vermag. Für ihn ist das Wunder kraft des ihm geschenkten „synthetischen Blicks" [1]) nicht nur Verhüllung, nicht nur Paradox, sondern etwas, „was der Glaube wirklich versteht" (S. 155). „Da wo der Glaube von Wunder redet, da ist er zu Hause, da versteht er und weiß: Gott hat das gemacht zur Erlösung der Menschheit, zur Hilfe und zum Trost für den, den es angeht" (S. 161). Heranwachsen zum Vollalter Christi, „Wachstum im Glauben, bedeutet, mehr von Gott sehen, mehr Wunder sehen". Der Glaube als Erkenntnisorgan für das Handeln Gottes ist also gerade angehalten, nicht nur in Beugung vor dem Paradox der Wunder Gottes stehen zu bleiben, sondern in wagendem Ringen nicht abzulassen, Gott um Enthüllung seiner Wege und Ziele im Großen wie im Kleinen zu bitten.

Wenn wir mit S. Gottes Handeln und Offenbarung unter dem an der Bibel erwachsenen Gesichtspunkt des Wunders betrachten, kommen wir zu einem tieferen Verständnis von Offenbarung, und vor allem

1) Uppenbarelsens fortsättningen S. 123. — Es ist bedeutsam, daß unabhängig von S. von ganz anderen Zusammenhängen her G. Wehrung die methodologische Forderung eines primär „synoptisch-synthetisch" ausgerichteten Glaubensdenkens erhebt (Geschichte und Glaube).

fällt ein Licht auf das Verhältnis von spezieller und allgemeiner Offenbarung. Der Glaube, dem sich in Christo das innerste Wesen des allmächtigen Gottes als „stettige tettikkeit" der Liebe erschlossen hat, lernt in dem Wunder die Arbeits- und Offenbarungsweise Gottes kennen. Darum bedeutet für ihn jede Offenbarung immer Verhüllung und Enthüllung zugleich, wie es die Christusoffenbarung selbst zeigt. Auch von einer allgemeinen Offenbarung kann man nur reden unter dem Gesichtspunkt einer in der Verhüllung sich enthüllenden, auch heute noch lebendigen Wirksamkeit Gottes. Voraussetzung und Grundlage einer solchen Behauptung von einer fortgesetzten Offenbarung muß die Verankerung des Glaubens in Christus als der einmaligen unüberbietbaren Selbsterschließung Gottes bleiben. Alle zeitlich und räumlich über Christus und die Bibel hinausgehenden Offenbarungen Gottes können inhaltlich nichts Neues an Aussagen über das Wesen Gottes hinzufügen, also keine zweite Offenbarungs*quelle* darstellen. Ihre Richtigkeit muß immer an der Bibel, an Christus geprüft werden. Die Behauptung einer fortgesetzten Wirksamkeit und Offenbarung muß nur deshalb ein unaufgebbares Anliegen der Kirche bleiben, weil sie überhaupt nur von der Gegenwart des auch heute noch Wunder tuenden Gottes lebt, der seine Kirche, sein Volk, der Vollendung entgegenführt.

S. legt hier einen erweiterten Wunderbegriff zugrunde, der sich in vielen Zügen mit der idealistischen, monistisch bedingten Auffassung von Wunder, wie wir sie bei Schleiermacher, Ritschl u. a. finden, deckt. Er wird nötig in Frontstellung gegenüber einer orthodoxen, das Wunder in der Gegenwart überhaupt leugnenden Theologie. Er ist aber nicht das Tiefste und Letzte, was S. zur Frage des Wunders und der Offenbarung zu sagen hat. Den Hintergrund seiner Ausführungen bildet vielmehr seine dualistische Weltbetrachtung und seine Erkenntnis von der eschatologischen Ausrichtung alles Weltgeschehens, die er schon lange, ehe sie in den Mittelpunkt der allgemeinen theologischen Debatte trat, eingehend selbständig im Lichte der gesamten Religionswelt untersucht hat. S. ist sich dessen bewußt, daß die Welt der Kampfplatz Gottes und des Satans ist, daß also die Welt nicht einfach mit der guten Schöpfung Gottes gleichzusetzen ist, sondern auch „Un"natur ist. Jesu Bedeutung, seine eschatologische Erwartung und Stimmung gipfeln

ja darin, daß er „hinter den Engelsstimmen und dem Donner der Geschichte schaute, was eigentlich geschah: Der Fürst dieser Welt wird ausgestoßen, und der Menschensohn zieht alle zu sich (Joh. 12, 29 bis 32)“ [1]). Das eigentliche, sich in den Krafttaten und Worten Jesu bezeugende Wunder besteht also in dem Hereinbruch der Königsherrschaft Gottes in die dem Tod verfallene Welt, das Einzigartige der biblischen Religion, wie S. sagt, in „dem gewaltigen Gedanken von Gottes Schritt für Schritt oder mit einem Schlage verwirklichter Herrschaft, von einem göttlichen Gericht über Völker und Geschlechter und von einer Vollendung des Weltlaufes in einer Zeit der Vollkommenheit“ (S. 56). Diese Taten Gottes geschehen aber innerhalb der Geschichte, ohne daß die formale Kontinuität in ihrer Gesetzlichkeit allgemein sichtbar abgebrochen würde. Gerade das Bewußtsein der eschatologischen Spannung gibt der Geschichtsbetrachtung S.s ihre lebendige biblische Dramatik.

Wenn wir hier also von allgemeiner Offenbarung unter dem Gesichtspunkt des Wunders sprechen, so deckt sich hier nicht Offenbarung mit allgemeiner Vorsehung. Der Glaube, der in Christus den Hereinbruch des neuen Äons erlebt hat, sieht auch in den Wundern der Gegenwart das Wirksamwerden der Kräfte des Reiches Gottes gegen die Welt des Todes. Darum spricht S. immer wieder ausdrücklich davon, daß der K i r c h e Christi Weg durch unsere Zeit ein Weg des Wunders ist, weil sie im Glauben sieht, wie Gott seine Gemeinde selbst durch immer neue Wunder in der Welt baut und von Sieg zu Sieg in der Überwindung des Todes, der Welt und der Sünde führt. Das Glaubensauge ist aber der ganzen Weltwirklichkeit gegenüber so weit geöffnet, daß es wahrnimmt, wie sich Gott überall in der Geschichte „sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche“ offenbart, und daß, wie S. es pointiert ausdrückt, unter Umständen „ein Staatsmann in einer gewissen historischen Situation größere Bedeutung für das Reich Gottes erhält als tausend Prediger“ (a. a. O. S. 147). Das Ziel, dem Gott die Geschichte entgegenführt, ist, daß Gott alles in allem ist, seine

1) Uppenbarelsereligion S. 143. — Vgl. hierzu P. Althaus, Grundriß der Dogmatik, II § 9, S. 43—50. Die Forderung der Ergänzung des allgemeinen durch einen strengeren „eschatologischen“ Wunderbegriff finden wir bei Söderblom erfüllt.

Herrschaft im Himmel und auf Erden aufrichtet; und zum Bau dieses Reiches muß ihm alles dienen, dessen er bedarf, auch Menschen und Geschehnisse, die sich vielleicht dessen gar nicht bewußt sind.

Wir fassen zusammen: die Spezifizierung des Begriffs Offenbarung durch den Begriff des Wunders ist deshalb von so großer weiterführender Bedeutung, weil er uns die Möglichkeit gibt, das problematische „Und" in der Frage nach dem Verhältnis von spezieller und allgemeiner Offenbarung vor einer unbiblischen, nebenordnenden Auslegung zu bewahren. Das Wunder als Hereinbruch des Reiches Gottes in die Welt innerhalb einer zweiten, nur dem Glauben sich erschließenden Dimension, verborgen unter der Hülle des Natürlichen, Geschichtlichen, wird der übergeordnete Gesichtspunkt, auf Grund dessen die spezielle Offenbarung der einzigartige und ausschließliche Beginn des Gottesreiches in der Person Christi, die allgemeine Offenbarung der Weiterbau dieses gleichen, der Vollendung entgegengehenden Reiches in der Gegenwart kraft des auch heute sein Volk in allen Ländern sammelnden Gottesgeistes bedeutet. Von einer Nebenordnung kann nicht länger die Rede sein, das Verhältnis beider zueinander wird durch die Ausrichtung auf das Ziel, das Reich Gottes, bestimmt; beide behalten aber auch ihren besonderen Sinn, der in der von Gott gesetzten Geschichtsgebundenheit des Wirkens Gottes begründet liegt.

* * *

Das vorliegende Heft faßt Aufsätze zusammen, die — unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten — das Verhältnis der Religion bzw. des christlichen Glaubens zur Natur behandeln. Die Naturbezogenheit greift so tief in unsere Gottbezogenheit hinein, daß ihre Nichtbeachtung den Glauben lähmen muß. Es gehört zu den ernstesten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie, hier um Klarheit zu ringen. Mit der Unterscheidung des Glaubens von der Naturwissenschaft, so notwendig sie war und so kräftig sie immer aufs neue durchgeführt werden muß, ist es wahrlich nicht getan. Der Schöpfungsglaube pflegt — zumal auf dem Boden städtischer Kultur — so abstrakt behandelt zu werden, daß er wenig vorwärts hilft; wir müssen immer mehr lernen, ihn von der Unmittelbarkeit unserer Naturbeziehung aus zu konkretisieren, wenn er den Angriffen der modernen Lebensphilosophie, im besondern auch der Rassenlehre, standhalten soll. — Das Heft möchte zu weiterem Nachdenken über diese Fragen anregen helfen. Ein Aufsatz, den O. Kleinschmidt, der Leiter des Forschungsheims für Weltanschauungskunde in Wittenberg, beigesteuert hat, kann leider erst im nächsten Heft Aufnahme finden. St.

Besprechungen.

W. J. Aalders, Prof. a. d. Reichsuniversität Groningen, De Incarnatie. Wolters, Groningen 1933. 424 S.

Nach einer mehr begrifflichen Orientierung über die „allgemeinen Gegebenheiten" (die metaphysischen, psychologischen und parareligiösen Inkarnations- und Reinkarnationsbegriffe nach historischer und systematischer Breite) und die speziell „religiösen" oder besser religionsphilosophischen und -historischen „Gegebenheiten" (incarnatio und deificatio) leitet die Darlegung der „christlichen Voraussetzungen" über zu einer geschichtlichen Darstellung der Inkarnationslehre von A. T. (Schöpfung, Offenbarung, Bund, Messias) über das Spätjudentum zum N. T. (Christologie der nt.lichen Schriften) und zur Dogmengeschichte der alten, griechischen und römischen Kirche. Bemerkenswert ist bei der Darstellung der Scholastik die Vermeidung jedes Bezugs auf die Entwicklung der philosophischen Lehre von Substanz und Person von Boethius an, vor allem zwischen Roscellinus und Gilbertus Porretanus, was der tiefere Grund für die Lösung der Inkarnationslehre von der Lehre von der Eucharistie (vgl. S. 169 f., 419) ist. Der Bruch, den die veränderte tektonische Relevanz der Inkarnationslehre in den Kirchen der Reformation und ihren Nebenerscheinungen in die Tradition bringt, wird erst im Verlauf der Darstellung hintergründlich erhellt. Es wird versucht, die kümmerlichen Reste einer ernsteren Beschäftigung mit dem zweiten Glaubenartikel in der Philosophie von Cartesius über den Deutschen Idealismus, Kierkegaard und den Spätidealismus (einschließlich niederländischen Neukantianismus) bis zur Phänomenologie, Lebens- und Existenzphilosophie zusammenzustellen. Bemerkt sei, daß A., der als einer der ersten in Holland zur Existenzphilosophie Stellung genommen hat, besonders Gedanken aus Jaspers' „Philosophie" zu verwerten sucht. Auf Grund einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen Literatur wird ein Überblick über die Versuche, den Worten des Credo einen modernen Sinn abzugewinnen, im Umkreis der europäischen evangelischen Theologie gegeben. Systematisch-formal gliedert sich die Kritik an der Tradition in die historische, die philosophisch-psychologische und die ethisch-religiöse. Systematisch-material (vgl. S. 323 f.) werden die Theologen eingeteilt in solche, die die Inkarnation „loslassen", solche, die sie „teilweise handhaben" und solche, die sie „vollständig handhaben". „Dahinter liegt die scharfe Scheidung zwischen Wertschätzungsurteil (Ritschl) und wissenschaftlicher Erkenntnis, zwischen der Sphäre des Glaubens und der Wertschätzung und der der Wirklichkeit" (235).

Die Lehre des Verfassers selbst und Ansätze zur systematischen Darstellung der inhaltlichen Problematik findet man in etwa erst im letzten Fünftel des Werkes, besonders in dem beigegebenen, 1932 vor der Nederlandsch Hervormd. Predikanten Vereeniging gehaltenen Vortrag „Die Inkarnation und wir". Es ist vor allem von den formal-funktionellen und zwar oft den allgemeinsten Vorfragen die Rede: vom Wissenschaftscharakter der Theologie, von der Wissenschaftskrise

überhaupt, vom Verhältnis von Glauben und Wissen oder begrifflichem Ausdruck, von Humanem und spezifisch Christlichem usw.; selbst die ausführlichen Darlegungen zur adaptatio sind hierher zu rechnen, so zentral sie moderner Dogmatik zu sein scheinen, denn sie berühren nicht die gegenständlichen und inhaltlichen Probleme der Inkarnation vor allem aus dem Zusammenhang mit Trinitätslehre und Mariologie, deren Relevanz gerade auch für den extrem soteriologischen und einseitig subjektiven Standpunkt, so aktuell und notwendig es wäre, nicht einmal angedeutet wird. Die bleibende Bedeutung der Kategorien „natura" und „persona" für die Inkarnationslehre wird im Kampf um deren zentrale Stellung innerhalb der christlichen Theologie und Frömmigkeit heute gegen verobjektivierende Neutralisierung einerseits und idealistische Entleerung andererseits anerkannt. — Durch das Namensregister wird das Werk als Handbuch der gegenwärtigen Stellung der evangelischen Theologie (in Frankreich, Schweden, Deutschland und der Schweiz, vor allem im niederländischen und angelsächsischen Bereich) zur Inkarnation überhaupt bestens geeignet.

Aachen. Johannes Hennig.

Weinrich, Friedrich, Die Liebe im Buddhismus und im Christentum. Berlin, Töpelmann, 1935. 115 S. (Aus der Welt der Religion, Heft 23).

Eine religionsvergleichende und religionsphänomenologische Schrift von seltener Klarheit und Tiefe, gleichzeitig ein Beitrag zur Frage nach dem Wesen des Christentums, wie wir ihn uns nicht zeitgemäßer und gehaltvoller denken können. In sechs Kapiteln behandelt der Verf.: 1. Buddhismus „und" Christentum, 2. Eros und Bhakti, 3. Zur Phänomenologie der Agape, 4. Zur Phänomenologie der (buddhistischen) Maitri, 5. Die sittlichen Weisungen im Buddhismus und im Christentum, 6. Das Leiden und die Liebe. K. Leese.

Geiger, Alfred, Die indoarische Gesellschaftsordnung. Grundlagen und Aufbau. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1935. 223 S.

Dieses tiefschürfend und lebendig geschriebene Werk des Wiener Soziologen vermag auch dem Theologen und Religionsgeschichtler wertvollste Anregung zu bieten. Es versteht das „Gefüge der Gesellschaft", die indische Kasten- und Stadienordnung („Schülerschaft", „Haushaltertum", „Waldeinsiedlertum" und „Einsamkeit)", die vom Verf. eingehend analysiert und geschildert werden, nicht empiristisch-positivistisch, sondern als Ausdruck der letzten religiösen und metaphysischen Konzeptionen des indischen Volkes, der Brahman-Atman-Mystik. Die Kasten sind die gesellschaftlich sich formierende, größere oder geringere Nähe bestimmter Menschengruppen zur „mystischen Transzendenz". Das gesellschaftliche Leben mißt sich an und gliedert sich nach religiösen Normen und Gesichtspunkten. Über die heutige Frage, welche Bedeutung der „Rasse" beim Aufbau der indischen Gesellschaftsordnung zukommt, ergeht sich der Verf. in interessanten und umsichtigen Erwägungen (S. 161 ff.). Die Rasse ist *ein* Faktor, aber nicht der *einzige* und keineswegs der *wichtigste*. Leese.

Das Problem der Bergpredigt.

Von Professor D. Friedrich Traub in Tübingen.

1. Die katholische Ethik. — 2. Tolstoi. — 3. Naumann. — 4. Die Eschatologen. — 5. Die Rabbinisten. — 6. Dibelius. — 7. Windisch. — 8. Wilhelm Herrmann. — 9. Bergpredigt und christliche Ethik.

Das Problem der Bergpredigt ist ein doppeltes, ein historisches und ein systematisches. Jenes liegt in der Frage nach dem literarischen Verhältnis der Matth. 5—7 und Luk. 6 zusammengestellten Sprüche. Von ihm soll hier nicht die Rede sein. Das Systematische liegt in der Frage: Wie verhalten sich die inhaltlichen Forderungen jener Sprüche zum Leben in der Welt, in die wir hineingestellt sind? Klafft hier nicht ein unausgleichbarer Widerspruch? Jesus sagt: „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden"; aber unser ganzer durch das Kapital bedingter Wirtschaftsbetrieb ist ein „Sammeln von Schätzen". Jesus sagt: „Sorget nicht"; aber unser Arbeiten ist zum guten Teil ein Sorgen für Nahrung und Kleidung. In der Bergpredigt steht: „So dich jemand schlägt auf den rechten Backen, dem biete den andern auch dar"; aber wo ist in der wirklichen Welt der Jünger, der das tut? In der Gegenwart ist es insbesondere ein Punkt, an dem die Kluft sich auftut: wir wissen uns um des Gewissens willen an den nationalen Staat gebunden. In der ganzen Bergpredigt steht von Nation, von Volkstum, vollends von Rasse kein Wort. Anscheinend steht Jesus dem allen fremd und gleichgültig gegenüber. Wir sind überzeugt, daß die Nation vom Einzelnen auch das Opfer des Lebens fordern kann. Der Kriegsdienst gilt uns als nationale Pflicht. Die Bergpredigt weiß davon nichts. Auch der Verteidigungskrieg hat in ihrem Ethos keine Stelle. Nicht anders ist es mit der geistigen Kultur, ohne die wir uns das Leben in der Welt nicht

denken können. In der Bergpredigt haben Wissenschaft und Kunst keinen Raum. Das Ethos der Bergpredigt und das Leben in der Welt stehen in schroffem Widerspruch. Gibt es eine Lösung des Widerspruchs?

1. Die katholische Ethik. — Die Geschichte zeigt uns eine Reihe von Lösungsversuchen. Der großzügigste begegnet uns in der katholischen Ethik mit ihrer Lehre vom doppelten Christentum. Es gibt hienach ein Christentum der Mönche und ein Christentum der Laien. Der Mönch hält nicht bloß die göttlichen Gebote, sondern auch die „evangelischen Ratschläge": paupertas, Verzicht auf Eigentum, oboedientia, Verzicht auf persönliche Selbständigkeit, castitas, Verzicht auf Ehe. Der Laie dagegen befolgt nur die Gebote, nicht die Ratschläge. Er führt sein Leben in der Welt und ist an die Ordnungen der Welt gebunden: Ehe, Familie, Beruf, Besitz, Volk, Recht, Staat. Der Mönch mit seinen Verzichten steht auf der Stufe der Vollkommenheit. Sein asketischer Lebenswandel ist der sicherere Weg zur Seligkeit. An der Sittlichkeit des Laien haftet ein Makel der Unvollkommenheit. Zwar wird in der Theorie gelehrt, daß man auch im weltlichen Stand ein vollkommenes Leben führen könne. Aber in der Praxis wird doch naturgemäß das asketische Lebensideal als das höhere empfunden und auch die innere Logik der Theorie drängt darauf hin, im Hinausgehen über die Natur die vollkommenste Darstellung des christlichen Lebensideals zu erblicken.

Wenden wir uns von hier zum Problem der Bergpredigt zurück, so leuchtet ein, daß es in der katholischen Ethik mit ihrer Lehre vom doppelten Christentum seine einfachste Lösung findet. Ein Widerspruch zwischen Bergpredigt und Weltleben besteht nur dann, wenn die Bergpredigt sich an alle wendet. Dann muß entweder das Ethos der Bergpredigt oder das Leben in der Welt verneint werden. Beides geht nicht zusammen. Aber der Widerspruch hört auf, wenn die Forderungen der Bergpredigt nicht allen Christen, sondern nur einem Teil derselben gelten, den Mönchen. Dann sorgt der Mönch dafür, daß die Forderungen erfüllt werden; und die Laien sorgen dafür, daß das Leben in der Welt weitergeht. Der Widerspruch hat seine einfache Lösung gefunden.

Die Lösung scheitert aber an einem Doppelten. Einmal daran, daß der irdischen Berufsarbeit durch eine solche Theorie ihr Adel genommen wird. Luthers Lehre vom irdischen Beruf als einem Gottesdienst hat

hier wahrhaft befreiend gewirkt. Angesichts des evangelischen Lebensideals verlor das Mönchsideal seinen Glanz. Weiterhin aber steht die erwähnte Lösung im Widerspruch mit dem Wortlaut der Bergpredigt selbst. Mit keiner Silbe deutet diese an, daß ihre Gebote nur an einen Teil der Menschen gerichtet seien, nicht an alle. Man könnte an die einleitenden Verse bei Matthäus denken; Jesus geht von den „Massen" weg auf den Berg, setzt sich im Kreise der „Jünger" und zu ihnen spricht er — nicht zu den „Massen", sondern zu den Jüngern. Aber die Massen und die Jünger des Evangelisten dürfen nicht mit den unvollkommenen und vollkommenen Christen identifiziert werden. Die ganze Lehre von einem doppelten Christentum hat im Text keinen Anhalt — um so weniger, als ja der Evangelist im Schlußvers 7, 28 seine anfängliche Unterscheidung von Massen und Jüngern wieder aufhebt, sofern er jetzt auch von den Massen sagt, daß sie die Rede Jesu gehört haben und von ihm gelehrt worden seien.

2. Tolstoi. — Tolstois Lösung des Problems besteht darin, daß er von den zwei widersprechenden Größen die eine, das Weltleben, streicht und nur die andere, die Bergpredigt, zurückbehält. Dann hört freilich der Widerspruch auf, wenn von den zwei widersprechenden Größen die eine verneint wird. Tolstoi hat seine Anschauung entwickelt in der kleinen Schrift „Du sollst nicht töten" 1900 und in der umfassenden Bekenntnisschrift „Mein Glaube" 1885. In der letzteren sagt er: „Die Stelle, die für mich zum Schlüssel des Ganzen wurde, war die Stelle Matth. 5, 38 f.: Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel. Plötzlich, zum erstenmal verstand ich diesen Vers klar und einfach, daß Christus gerade das sagt, was er sagt. „Widerstrebe nicht dem Übel" will heißen: „übe niemals Gewalt". Im Widerspruch damit sei das ganze Staatsleben aufgebaut auf der Gewalt. Krieg und Todesstrafe und die ganze richterliche Strafgewalt stehen mit dem Wort Jesu im Widerspruch. Das habe er früher in einer ihm jetzt unbegreiflichen Stumpfheit nicht erkannt. Bei dem Wort Matth. 7, 1 (richtet nicht) habe er nie daran gedacht, Jesus könnte die weltlichen Gerichte — bei dem Wort 5, 21 (Du sollst nicht töten), Jesus könnte den Krieg verbieten. Und doch habe er das getan. Die ganze staatliche Ordnung stehe mit der Bergpredigt im Widerspruch.

Den Einwand, daß ohne sie völlige Anarchie herrschen müßte, läßt Tolstoi nicht gelten. Er meint, wenn nur alle Menschen die Forderungen der Bergpredigt erfüllen würden, dann würden paradiesische Zustände auf Erden eintreten. Aber es ist eine utopische Vorstellung, daß einmal alle Menschen die Gebote der Bergpredigt erfüllen würden und deshalb der Zwang des Staats überflüssig werden könnte. Ohne diesen Zwang würde alle Ordnung sich auflösen.

Gegenüber der katholischen Ethik ist Tolstoi der konsequentere Denker. Er begnügt sich nicht mit dem Kompromiß, die Forderungen der Bergpredigt nur auf einen Teil der Menschen zu beziehen. Er bezieht sie auf alle und scheut nicht die radikale Konsequenz der Kulturverneinung. Aber seine Lösung des Problems wird dadurch nicht haltbarer. Schon rein exegetisch: wenn Jesus sagt „Du sollst nicht töten", so denkt er nicht an das Töten im Krieg, sonst wäre der Gegensatz „Du sollst nicht zürnen" unverständlich. Das paßt nur auf Privatpersonen, nicht auf Völker. Und wenn Jesus sagt „Du sollst nicht richten", so denkt er nicht an die amtliche Funktion des Richters, sondern an das lieblose Urteilen im Alltagsleben. Nur das kann gemeint sein, wenn das Richten als Splitter-Richten interpretiert wird. Aber abgesehen von solchen Einzelheiten der Exegese ist die radikale Weltverneinung nicht bloß tatsächlich unmöglich, sondern steht auch im Widerspruch mit der später zu besprechenden Erkenntnis, daß die rechtliche und staatliche Ordnung in der Schöpferordnung Gottes begründet sind.

3. Naumann. — Friedrich Naumann in seinen „Briefen über Religion" formuliert mit der ihm eigenen Anschaulichkeit zunächst das Problem. „Jesus sagt: wenn du ein Gastmahl gibst, so lade die Bettler und Krüppel. Man übertrage dies direkt auf unsere Verhältnisse. Er sagt: sorge nicht für den morgenden Tag und sorge nicht: was werden wir essen und trinken? Was aber sagt unsere Volkswirtschaftslehre und was bringen wir unsern Kindern bei? Jesus sagt: verkaufe was du hast und gib es den Armen. Wer will aber verkaufen, um seinen Acker oder seine Fabrik in Almosen zu verwandeln?" In dem allen steckt ein Stück des Problems. Wie wird es von Naumann gelöst?

Er antwortet: „In dieser Welt gibt es für das Christentum nur zwei Möglichkeiten. Entweder es erklärt: der Jünger Jesu kann mit der schaffenden und erwerbenden Tätigkeit dieser Zeit nichts zu tun haben

und wird Mönch; oder der Jünger Jesu wird sich der Begrenztheit seines Christentums bewußt. Er sagt: ich will Christ sein, soviel und so gut es in dieser Welt möglich ist. Er verzichtet darauf, nur christliche Motive zu haben, sondern hat sie neben andern." Jene erste Möglichkeit, die Entscheidung für das Mönchtum, scheidet für Naumann als Protestanten aus. Es bleibt also die zweite: die Begrenztheit des Christentums oder das Nebeneinander christlicher und nichtchristlicher Motive — im Grunde freilich keine Lösung des Problems, sondern der resignierte Verzicht auf eine Lösung. Vergleichen wir zuletzt Tolstoi und Naumann, so wird die radikale Weltverneinung des ersteren bei letzterem durch eine entschiedene Weltbejahung ersetzt. Darin liegt Naumanns Vorzug. Aber auch Tolstoi hat seinen Vorzug vor Naumann, und dieser liegt in der Einheitlichkeit seiner Ethik. Bei Naumann sind es immer zwei Motive, die den Christen leiten und die nicht zur Einheit zusammengehen, sondern in beständigem Widerstreit miteinander liegen. Eine einheitliche Lebensgestaltung gibt es bei ihm nicht.

4. Die Eschatologen. — Die vierte Lösung des Problems ist die eschatologische. Jesus hat eschatologisch gedacht; er hat erwartet, daß die große Katastrophe in unmittelbarer Nähe ist. Ende der Welt, Gericht, Anbruch des Gottesreichs stehen unmittelbar bevor. Durch diese Erwartung sind auch die Gebote der Bergpredigt bedingt. Sie gelten nicht für eine Welt, die noch Jahrhunderte und Jahrtausende bestehen wird. Sie gelten nur für die kurze Frist, die es noch währt, bis das Ende kommt. Nachdem aber die Erwartung des Endes nicht eingetroffen ist, hört ihre Geltung von selbst auf; und damit hört auch der Widerspruch zwischen Bergpredigt und Weltleben auf, weil für das nach dem Ausbleiben der Parusie bestehende Weltleben die Bergpredigt gar nicht gilt. Das ist die eschatologische Lösung des Problems. Unter den neutestamentlichen Fachgelehrten sind es hauptsächlich Johannes Weiß und Albert Schweitzer, die für diese Lösung eintreten. Im Hinblick auf die weltflüchtigen, asketisch klingenden Aussprüche Jesu sagt der erstere: „Diese heroischen Worte, die ohne Weichheit und Sentimentalität zahlreiche Gemütsbande zerreißen, kann man nicht anders verstehen, als von dem Standpunkt aus, daß alle Dinge dieser Welt ihren Wert verloren haben, wo jetzt der Untergang der Welt und das Gericht bevorstehen. Jetzt können sie nur lähmen und hemmen.

Werft sie von euch und greift mit beiden Händen nach dem, was von oben kommt." Wie im Krieg Ausnahmegesetze gelten, die sich so im Frieden nicht durchführen lassen, so seien auch die heroischen Forderungen der Bergpredigt Ausnahmegesetze, die nur für die kurze Zeit vor dem Ende Geltung haben. Dementsprechend hat A. Schweitzer für die sittlichen Weisungen der Bergpredigt die Formel der „Interimsethik" geprägt. Es sei falsch, wenn die moderne Theologie vom Dienen als von einer neuen Sittlichkeit des Gottesreichs rede. Dienen, Sichernieder-rigen, Verfolgung und Tod auf sich nehmen, gehöre ebensogut zur Interimsethik, wie die Buße.

Wenn diese eschatologische Deutung im Recht wäre, so würde sie das Problem der Bergpredigt auf die einfachste Weise lösen. Der Widerspruch zwischen ihr und der Welt würde dahinfallen, weil sie für die noch bestehende Welt gar nicht mehr gilt oder weil die Welt, für die sie gilt, gar nicht mehr besteht.

Aber die Frage ist nicht zu umgehen, ob und wieweit auch das sittliche Denken Jesu eschatologisch gestaltet ist. Windisch in seinem Buch über den Sinn der Bergpredigt zählt eine Reihe von Sprüchen auf, die mit Eschatologie nichts zu tun haben: die Worte vom Salz und vom Licht, vom Opfer Matth. 5, 23, vom geistigen Ehebruch, von der Ehescheidung, vom Schwören, von der Wiedervergeltung, das Gebot der Feindesliebe, der Spruch vom Auge Matth. 6, 22, von den zwei Herren, vom Splitter und Balken, von der Gebetserhörung, die goldene Regel 7, 12. Alle diese Sprüche sind im Text des Matthäus nicht ausdrücklich eschatologisch motiviert, und man wird auch nicht sagen können, daß die Sache die eschatologische Motivierung fordere — auch nicht die Feindesliebe, die J. Weiß nur als eschatologisch motiviert glaubt verstehen zu können. Gerade hier sind ja die Motive ausdrücklich genannt: die Vollkommenheit Gottes, der uns die Liebe zu den Feinden vorlebt, und der Anspruch der Jünger, mehr zu sein als Zöllner und Heiden 5, 45 ff. Auch die Sprüche vom Zürnen 5, 22, vom Almosengeben, Beten und Fasten 6, 1—18, vom Sorgen 25—34 sind nicht eschatologisch begründet und es geht nicht an, sie als „Interimsethik" abzuschätzen. Man denke an die Worte Jesu vom Dienen und Sicherniedrigen 20, 26, die ebensogut in der Bergpredigt stehen könnten: „Wer unter euch groß werden will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der

erste sein will, der soll euer Knecht sein. Gleichwie der Menschensohn nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben zum Lösegeld für viele." Klingt das wie „Interimsethik"? Sind das nicht Worte von zeitloser, ewiger Geltung? Ihnen gegenüber versagt die eschatologische Deutung. Mögen einzelne Formulierungen durch die eschatologische Erwartung ihre Prägung erhalten haben, die Ethik Jesu als Ganzes ist keine Interimsethik gewesen.

5. Die Rabbinisten. — Von einer neuen Seite wird das Problem von K. Bornhäuser und G. Kittel angefaßt. Beiden ist gemeinsam, daß sie gründliche Kenner der rabbinischen Literatur sind und von hier aus an die Bergpredigt herangehen. Auch darin sind sie einig, daß sie die Forderungen der Bergpredigt, wenn sie als allgemeine gedacht werden, für unausführbar und unerfüllbar halten. Aber von diesem gemeinsamen Boden gehen die Wege auseinander. Bornhäuser löst das Problem dadurch, daß er die Anweisungen der Bergpredigt nur und ausschließlich auf die zwölf Apostel bezieht. So gefaßt sind sie ausführbar. Dies gilt auch von dem Ausspruch, der immer als der exponierteste gegolten hat Matth. 5, 39: wer dich schlägt auf den rechten Backen, dem biete den andern auch dar. Als allgemeine sittliche Regel wäre diese Forderung unausführbar und sinnlos. Als Forderung an die Zwölfe hat sie ihren guten Sinn. Um diesen zu erfassen, müssen allerdings die analogen rabbinischen Aussprüche herangezogen werden. Aus ihnen ergibt sich Folgendes. Der Rabbi hat gegenüber dem Schüler — dabei handelt es sich vielfach auch um Erwachsene — das Recht der Züchtigung. Der Schüler aber hat die Pflicht, die Züchtigung zu dulden und bereit zu sein, neue Züchtigung auf sich zu nehmen. Auf den rechten Backen geschlagen hat er die Pflicht, den linken auch darzubieten. Auch in pharisäischen Kreisen hatte also die Regel Jesu ihre Geltung und wurde tatsächlich befolgt. Aber sie galt doch nur dem Schüler gegenüber dem Lehrer, dem Rabbi. Jesus dagegen überbietet die Schriftgelehrten, indem er fordert, seine Apostel sollen diese Bereitschaft üben nicht bloß im engen Kreise von Rabbi und Schüler, sondern gegenüber jedermann, auch gegenüber dem „Bösen". Das war für die Zwölf durchaus möglich und ausführbar, ohne daß die staatliche und wirtschaftliche Ordnung dadurch gestört wurde. Auch das Ehrgefühl des Mannes braucht sich dagegen nicht zu wehren. Denn

die Jünger sollen wissen, daß hinter jeder solchen Unbill, die ihnen von bösen Menschen widerfährt, die erziehende Hand ihres Gottes steht. Die Rabbinenschüler sollen sich die Schläge willig gefallen lassen, weil der Schlagende es gut meint. Die Jesusschüler sollen es, weil Gott es gut meint. Man wird freilich diese Argumentation bezweifeln müssen. Das Gleichnis hinkt. Das einemal ist der Schlagende und der Wohlmeinende ein und dieselbe Person, der Rabbi. Das anderemal fallen sie auseinander. Der Schlagende ist der böse Mensch, der Wohlmeinende ist Gott. Daß Gott zugleich als der Schlagende behauptet wird, ist eine nachträgliche Reflexion, die in den Worten Jesu schlechterdings keinen Anhalt hat. Die ganze Heranziehung der rabbinischen Praxis ist hier künstlich und gesucht und scheitert daran, daß die Identität des Schlagenden und Wohlmeinenden, die für den Rabbi gelten soll, im Falle des Jesusworts nicht zutrifft. Oder man denke, um noch ein anderes Beispiel zu nennen, an den gequälten Versuch, das Wort vom Zürnen 5, 22 aus der rabbinischen Bannpraxis zu erklären. Die Erforschung der rabbinischen Literatur verdankt Bornhäuser wertvolle Erkenntnisse, ist aber nicht der Schlüssel, der alle Schlösser auftut und alle Rätsel löst. Seine ganze Theorie ruht zudem auf der Voraussetzung, daß die Bergpredigt nur an die Zwölf gerichtet sei, was in den Texten keinen genügenden Anhalt hat. Matthäus nennt als Adressaten zu Beginn die „Jünger", die aber nicht ohne weiteres mit den Zwölf identisch sind, und am Schluß das Volk, aber gerade nicht die Zwölf. Und Lukas, obwohl er kurz zuvor die Auswahl der Zwölf aus dem weiteren Kreis der „Jünger" erzählt hat, nennt als Adressaten nicht die Zwölf, sondern die „Jünger".

G. Kittel gibt in seinem Aufsatz „Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums" (Z. f. s. Th. II) eine wertvolle Vergleichung einzelner Bergpredigtsprüche mit analogen Sprüchen der Rabbinen und kommt dabei zu dem Ergebnis: jeder einzelne Satz der Bergpredigt mag auch bei den Rabbinen möglich sein, aber aufs Ganze gesehen, steht die Bergpredigt weit über dem Rabbinentum. Das unerhört Neue liegt in dem: „Ich aber sage euch", das Tora und Tradition beiseite schiebt und an ihre Stelle die neue Autorität des Christus setzt. Das Christentum hat seine religionsgeschichtliche Besonderheit nicht in einer Reihe von einzelnen religiösen Lehren, sondern im Faktum der Person Jesu selbst.

Das ist eine Erkenntnis, in welcher Kittel mit den Systematikern der Ritschl-Herrmannschen Tradition übereinkommt. Was aber die einzelnen Gebote betrifft, so ist er mit Bornhäuser darin einig, daß er sie, als allgemeingültige Regeln genommen, für unerfüllbar hält. Aber er zieht daraus eine andere Konsequenz. Während Bornhäuser sie deshalb nicht als allgemeingültige, sondern als Ausnahmeforderungen für die Zwölfe nimmt, werden sie von Kittel gerade als allgemeingültig genommen und daraus wird dann geschlossen: sie sind in der Tat unerfüllbar. Die Tora, das Gesetz der Juden, und ebenso jedes andere menschliche Gesetz und jede andere menschliche Ordnung, hat nur den einen Sinn, erfüllt zu werden und die Welt zu bauen. Der Sinn der Bergpredigt aber ist: niederreißen. Sie kann nur zerbrechen. Sie hat letzten Endes nur den einen einzigen Sinn: die große sittliche Not des empirischen Menschentums aufzureißen und bloßzulegen. Sie ist wirklich nichts als ein trostloses: „Ihr laßt den Armen schuldig werden." Dann aber wird fortgefahren: „Sie ist es und bleibt es, wo nicht neben der Forderung Jesu als ihr Korrelat das Kreuz Jesu steht: neben der Aufdeckung der Not und Sündigkeit die Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit der Vergebung. Erst dann gewinnt auch die Bergpredigt ihre positive, ihre aufbauende Bedeutung: als Zielweisung, als Inhaltgebung für das Ringen jener, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit." Meinerseits werde ich gegenüber einer solchen Argumentation die doppelte Frage nicht los: ist dieser plötzliche Hinweis auf das Kreuz nicht eine Eintragung paulinischer Gedanken in die Gedankenwelt der Bergpredigt, in der vom Kreuz kein Wort steht? Und kann man es Jesus, dem Volkslehrer und Volkserzieher, zutrauen, daß er den Jüngern seine Gebote gegeben hätte mit dem Hintergedanken: aber erfüllen könnt ihr sie doch nicht? Also hätte Jesus seine Gebote für erfüllbar gehalten? Gewiß — sonst hätte er sie nicht ausgesprochen. Er hat vorausgesetzt, daß es unter seinen Hörern solche gibt, die sie erfüllen können. Der wirkliche Tatbestand wird der gewesen sein, daß Jesus über die Frage der Erfüllbarkeit oder Nichterfüllbarkeit gar nicht reflektiert hat. Ohne ausdrückliche Reflexion wird er vorausgesetzt haben, daß sie erfüllbar sind. „Die Gottesforderung steht, wie Kittel selbst sagt, in absoluter Schärfe da, losgelöst von allen Reflexionen über Erfüllbarkeit oder Nichterfüllbarkeit." Und auch wo die Forderung nicht

erfüllt wird, ist die notwendige Folge nicht die Verzweiflung des „ihr laßt den Armen schuldig werden". Das Sündenbewußtsein, welches aus dem Nichterfüllen folgt, hat sein Gegengewicht nicht erst in der paulinischen Kreuzespredigt, sondern schon in der Bergpredigt selbst, in welcher das Vaterunser steht mit seiner Bitte um Vergebung der Schulden. Und schließlich ist zu sagen: auch wenn man den Hinweis auf das Kreuz als Korrelat zu den Forderungen der Bergpredigt gelten ließe, so wäre das Problem der Bergpredigt immer noch nicht gelöst. Man hätte dann die durch die Kreuzespredigt bewirkte Vergebung und was ihr nachfolgt, die durch den Geist bewirkte Wiedergeburt. Aber der durch den Geist Wiedergeborene stünde von neuem vor der Frage: Wie kann ich die Bindung an die Gebote der Bergpredigt vereinigen mit der Bindung an die Welt? Ist die Kluft nicht dieselbe, die sie von Anfang gewesen ist?

6. Martin Dibelius. — Alle bisher besprochenen Lösungsversuche ruhen auf der Voraussetzung, daß die Gebote der Bergpredigt wirkliche Gebote, Imperative sind. Ist diese Voraussetzung zutreffend? Von Dibelius in seinem Buch: „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum" 1925 wird die Frage verneint. Jesus, sagt er, gibt keine Gebote, auch wenn er in der den Juden geläufigen Form der Mizwa redet. Seine Gebote umschreiben nur eine „menschliche Haltung", ein Ethos, einen Impuls, ein neues Sein. Nicht Gebot, sondern Haltung; nicht Imperativ, sondern Impuls; nicht Handeln, sondern Sein; nicht Ethik, sondern Ethos. Nur wenn man diesen Gegensätzen Rechnung trage, wenn man jedes zweite Glied (Haltung, Impuls, Sein, Ethos) bejahe und das erste (Gebot, Imperativ, Handeln, Ethik) verneine, werde man dem Sinn der Bergpredigt gerecht.

Diese von Dibelius vertretene Auslegungsmethode bietet jedenfalls den Vorteil, daß sie das Problem „Bergpredigt und Welt" in einfacher Weise löst. Wenn das Gebot nur Umschreibung einer inneren Haltung ist, wenn es also „Gebote" streng genommen gar nicht gibt, dann hört auch der Gegensatz von Geboten und Weltleben auf. Trotzdem ist die Methode nicht durchführbar. Sie scheitert am vorliegenden Text. Schon der einleitende Spruch ist entscheidend. Jesus ist gekommen nicht um die Tora aufzulösen, sondern zu vollenden. Er weiß sich als den neuen Gesetzgeber, der das Gesetz Moses vollendet. Und dann folgen die

sechs Antithesen mit dem „Ich aber sage euch". Den Alten ist gesagt, ich aber sage euch. Was den Alten gesagt ist, sind Gebote; was er sagt, sind wiederum Gebote. Mit keiner Silbe ist angedeutet, daß er es anders meint, daß er nicht Gebote meint, sondern eine innere Haltung, ein neues Sein, ein neues Ethos. Das sind moderne Begriffe, die an das Bewußtsein Jesu herangebracht sind, aber im überlieferten Text keinen Anhalt haben. Es ist ein entschiedenes Verdienst Windischs, daß er mit unermüdlicher Konsequenz immer und immer wieder betont: Gebot ist Gebot, Imperativ ist Imperativ und von Jesus als Gebot, als Imperativ gemeint.

7. Windisch. — Alle bisher besprochenen Auslegungen werden von Windisch in seinem Buch über den Sinn der Bergpredigt abgelehnt — nicht an sich und in jeder Beziehung, aber dann, wenn ihre Urheber den Anspruch erheben, historische Auslegung zu geben, oder doch sich dessen nicht bewußt sind, daß ihre Auslegung das nicht ist. Er selbst gibt eine neue Lösung des Problems eben durch die strenge Scheidung von historischer und theologischer Auslegung. Als theologische Auslegung erkennt er auch die bisherigen Lösungen weithin an. Sein Einwand richtet sich nur dagegen, daß sie als historische Auslegung sich geben. Worin liegt der Unterschied der beiden Auslegungsarten, der historischen und der theologischen? Von der ersteren wird eine klare Definition gegeben. Der historische Exeget hat zu sagen, was dasteht, was gemeint ist. Das schließt eine innere Beziehung des Exegeten zum geistigen Gehalt der Schrift nicht aus, sondern ein. Er muß den Wert, den die in der Schrift bezeugte Verkündigung für die Verfasser und für die erste Lesergemeinde besitzt, verstehen und nachempfinden. Insofern gehört religiöses Verständnis auch zur historisch-kritischen Exegese. Es ist ein Anliegen auch der Wissenschaft, von der Worterklärung zur Sacherklärung, vom Erklären zum Verstehen, von der Einzelauslegung zur Gesamt- und Wesensschau vorzustoßen.

Nicht ebenso klar ist die Definition der theologischen Exegese. Sie habe die Aufgabe, den religiös-theologischen Gehalt eines Textes herauszuarbeiten und diesen Gehalt dem Menschen der Gegenwart anschaulich zu machen, so daß er ihn als ein an ihn gerichtetes Wort Gottes ins Herz trifft. Aber diese Definition wird sofort eingeschränkt und die erstgenannte Funktion — Herausarbeitung des religiös-theologi-

schen Gehalts — der historischen Exegese zugeteilt. In der Tat ist diese Funktion schon in der zuerst von der historischen Exegese gegebenen Definition enthalten. Es bleibt so für die theologische Exegese nur die zweite Funktion, „den theologischen Gehalt dem Menschen der Gegenwart anschaulich zu machen, so daß er ihn als ein an ihn gerichtetes Wort Gottes ins Herz trifft." Ich stimme dieser Fassung der theologischen Exegese zu. Sie schließt aber eine Voraussetzung in sich, welche bei Windisch nicht zur Geltung kommt. Sie setzt voraus, daß der Gott, dessen Wort im Text bezeugt wird, wirklich ist. Und hier tut sich dann ein Unterschied von historischer und theologischer Exegese auf, der als der letzte und tiefste zu gelten hat. Die historische Exegese ist phänomenologisch, die theologische erkenntniskritisch. D. h. jene gibt Antwort auf die Frage, was der Inhalt ist, den das Neue Testament als Wort Gottes bezeugt; diese beantwortet die Frage, ob das Zeugnis wahr oder ob Gott und sein Wort wirklich ist. Derselbe Inhalt ist für die historische Auslegung ein bezeugter, für die theologische Auslegung ein mit Recht bezeugter, wirklicher.

Dieser Sinn der theologischen Exegese bleibt bei Windisch außer acht. Dagegen gibt er von ihr noch folgende Bestimmung. Während die historische streng an den Text gebunden sei, habe die theologische von vornherein die Neigung, „die Gedanken des Textes einer oft jenseits des Textes liegenden theologischen Gesamtanschauung dienstbar zu machen und nach einer besonderen, konfessionell, philosophisch, kritisch, persönlich bestimmten Einstellung zu meistern, wodurch dann leicht ein Umbiegen, Umdeuten, im schlimmsten Fall ein Vergewaltigen entsteht." Man muß freilich fragen, ob dann noch von Exegese, von Auslegung die Rede sein kann. Wenn es im Wesen der theologischen Exegese liegt, daß sie von vornherein geneigt ist, den Text umzudeuten, also seinen Sinn zu ändern, muß sie nicht dann überhaupt aus dem Rahmen der Exegese ausgeschieden werden? Windisch selbst sieht sich genötigt, neben die historische und theologische Exegese noch ein Drittes zu setzen, das er „Interpretation" nennt, und das er nicht mehr als berechtigt anerkennt. Als Beispiele solcher Interpretation nennt er Johannes Müllers Bergpredigt und Karl Barths Römerbrief; in gemäßigter Form finde sie sich auch bei Bultmann, Dibelius, Lohmeyer u. a. Aber wo ist die Grenze zwischen „Interpretation" und „theologischer Exe-

gese"? Sie ist, wie Windisch selbst einräumt, fließend. Und sie muß es sein; sie kann gar nicht gezogen werden, wenn auch die „theologische Exegese" den Text umdeutet. Sie tut damit dasselbe, was die „Interpretation" tut. Sie tut es nur in minderem Grade. Sie ist daher genau so unberechtigt, wie jene. Es gibt keinen Unterschied zwischen berechtigter „theologischer Exegese" und unberechtigter „Interpretation", wie ihn Windisch anzunehmen scheint, wenn er der angeblichen „theologischen Exegese" Herrmanns zustimmt und die „Interpretation" Johannes Müllers oder Karl Barths ablehnt, also jene als berechtigt, diese als unberechtigt einschätzt. Unberechtigt sind beide, auch die von Herrmann, wenn sie, wie Windisch annimmt, eben als theologische den Text ändert und einen Sinn der Bergpredigt annimmt, der nicht die Meinung Jesu gewesen ist.

Somit ergibt sich: Windisch hat recht, wenn er eine scharfe Scheidung zwischen historischer und theologischer Exegese fordert, und er sagt klar und deutlich, was historische Exegese ist. Dagegen ist sein Begriff von theologischer Exegese mehrdeutig. Einerseits sei es ihre Aufgabe, den Text zu verstehen als Zeugnis von Gottes Wort, das den Gegenwartsmenschen ins Herz trifft; andererseits soll sie die Gedanken des Textes einer jenseits des Textes liegenden Gesamtauffassung dienstbar machen und ihn damit so deuten, daß die Deutung von selbst zu einer Umdeutung wird. Diese beiden Begriffe der theologischen Exegese stehen nebeneinander, ohne daß ihr gegenseitiges Verhältnis geklärt wäre. Hinsichtlich des zweiten bleibt unklar, wo die Grenze zwischen berechtigter und unberechtigter theologischer Exegese zu ziehen ist und ob es eine berechtigte überhaupt geben kann, wenn die Umdeutung des Textes wesensmäßig zur theologischen Exegese gehört. Hinsichtlich des ersten aber müßte untersucht werden, was das im Text bezeugte „Wort Gottes" inhaltlich ist und wie die Bejahung seiner Wirklichkeit begründet ist: worauf beruht die Überzeugung, daß das im Neuen Testament bezeugte Wort Gottes Wirklichkeit ist? Von dieser Fragestellung aus ergibt sich dann auch für den Begriff der historischen Exegese, wie er von Windisch bestimmt wird, eine Ergänzung. Sie will den biblischen Schriftsteller „verstehen", nicht bloß seine Worte erklären, sondern seinen Sinn verstehen, insbesondere verstehen, welches die Sachen sind, die er mit seinen Worten meint. Aber eines will und kann die historische Exegese

nicht: zu den Sachen oder richtiger zu der Sache, von welcher die biblischen Männer reden, Stellung nehmen, sie beurteilen, bejahen oder verneinen. Auch der historische Exeget „versteht", daß die Männer des N. T. von Gott reden: Gott ist die „Sache", von der sie zeugen. Aber ob sie mit ihrem Zeugnis recht haben, ob, was sie bezeugen, Wahrheit ist, ob der Gott, von dem sie zeugen, Wirklichkeit ist, das liegt nicht mehr in der Kompetenz der historischen Exegese. Das ist Sache der theologischen Exegese. Sie macht also, wie schon oben gezeigt wurde, eine Voraussetzung, welche die historische Exegese als solche nicht macht. Diese ist nur phänomenologisch, nicht kritisch. Natürlich kann der historische Exeget jene Voraussetzung sich aneignen und auf Grund davon seine Arbeit tun. Nur wird er sich immer dessen bewußt bleiben müssen, daß er mit einer Voraussetzung arbeitet, die nicht historischer Art ist. Aber wenn er sich dessen bewußt bleibt, kann ihm jene Aneignung, d. h. die bejahende Stellungnahme zum Inhalt des Textes nur zum Vorteil gereichen. Es ergibt sich dann eine innere Einheit von historischer und theologischer Einstellung, welche das Textverständnis nur fördern kann. Und man wird hinzufügen dürfen, daß diese innere Einheit das Normale ist. Es ist nicht zufällig, sondern sachlich begründet, daß die Erklärung des N. T. eben von Theologen betrieben wird. Der Theologe, der den Glauben der biblischen Männer als einen wahren teilt, wird eben dadurch in der Lage sein, tiefer in den Sinn des Textes einzudringen, als der bloße Historiker, der dem Text als einem ihm innerlich fremden Phänomen gegenübersteht. Dies alles unter Voraussetzung desjenigen Begriffs von theologischer Exegese, nach welchem sie zum Ausdruck bringt, daß der Text den Menschen als Gottes Wort ins Herz trifft. Wir haben aber gesehen, daß der Begriff bei Windisch mehrdeutig ist und werden daher von vornherein annehmen müssen: wenn das Problem der Bergpredigt durch die Scheidung historischer und theologischer Auslegung gelöst werden soll, so könnte dieses Ziel nur erreicht werden, wenn klar und unzweideutig gesagt würde, was theologische Auslegung ist. Dann erst könnte auch gesagt werden, ob die befürwortete „theologische Auslegung" das Grundproblem „Bergpredigt und Welt" zu lösen imstande ist.

8. Wilhelm Herrmann. — Nach den Deutungen, die bisher besprochen wurden, lenke ich den Blick nach rückwärts auf eine kleine

Schrift vom Jahre 1904: „Die sittlichen Weisungen Jesu" von Wilhelm Herrmann. Er sagt: „Ohne Zweifel hat Jesus Forderungen ausgesprochen, von denen er erwartet hat, daß seine Jünger sie unbedingt befolgen würden, aber nie hat er verlangt, daß man sich blindlings auf seine Worte stürzen und sie befolgen solle, ohne sie zu verstehen. Er hat in jedem Falle mehr gefordert, nicht bloß Unterwerfung, sondern innerlichen Gehorsam des Freien." „Jesus hat vielmehr das klar machen wollen, daß wir überhaupt durch kein Wort von außen erfahren können, was gut sei, sondern aus uns selbst die unveränderliche Richtung unseres Wollens erzeugen müssen." Mit letzterem ist freilich zu viel gesagt, zum mindesten ist es mißverständlich ausgedrückt. Jesus hat doch sicher vorausgesetzt, daß seine Jünger aus der Tora, also „von außen" erfahren können, was gut sei. Aber allerdings hat er auch vorausgesetzt, daß sie den in der Tora geoffenbarten Gotteswillen verstehen können und verstehen sollen und insofern kann man in der Tat mit Herrmann sagen: er verlangt nicht blinde Unterwerfung, sondern innerlichen Gehorsam der Freien. Das innerliche Verstehen aber, ohne das es keinen freien Gehorsam gibt, können wir nicht dadurch gewinnen, daß wir die einzelnen Worte als Schablone anwenden, sondern durch „das einfache Bemühen, die Gesinnung zu erfassen, aus der diese wunderbaren, schrecklichen und freundlichen Worte gequollen sind. Wir können wohl Worte Jesu zusammenstellen, aber seine sittlichen Gedanken nicht. Denn wir erfassen sie überhaupt erst dann, wenn wir sie als die Erzeugnisse eines Willens erkennen, der nicht Willkür, sondern im Ewigen ruhende Gesinnung ist". Von hier wendet sich Herrmann zu jenen exponierten, paradoxen Worten vom Schlag auf den rechten Backen, von der Feindesliebe, vom Schätzesammeln, vom Sorgen. Er zeigt zunächst, daß wir sie nur verstehen können, wenn wir die eschatologische Stimmung Jesu in Anschlag bringen, die wir nicht teilen können. Doch werde der Einfluß dieser Stimmung häufig überschätzt und ihre Nichtbeachtung sei nicht das schlimmste Hemmnis, das dem Verständnis jener Worte entgegenstehe. „Der verbreitetste und schlimmste Fehlgriff ist der, daß man sie alle als Gesetze nimmt, die in jedem Fall erfüllt werden sollen. Das ist unmöglich. Denn aus der Gesinnung Jesu lassen sie sich als das unveränderlich Gewollte nicht durchweg ableiten. Seine eigene Haltung im Verkehr mit dem

Menschen bezeugt, daß er nicht darauf aus war, aus sich selbst eine solche Verzerrung des Menschlichen und aus seiner Umgebung um des Himmels willen eine Wüste zu machen. Wenn er jene Worte als allgemeine Regel gemeint hätte, so wäre er viel schlimmer gewesen als die Gesetzeslehrer, die er bekämpft. Hillel mit seinen Bedenken über die Genießbarkeit der am Sabbath gelegten Eier wäre im Vergleich mit ihm ein gütiger Gesetzeslehrer gewesen." Aber so hat Jesus seine Worte nicht gemeint. Wie er sie gemeint hat, müssen wir aus seiner Gesinnung heraus verstehen.

„Haben wir die Gesinnung verstanden, für die Jesus uns gewinnen will, so sehen wir doch wohl, daß wir ebenso frei und selbständig werden sollen wie er. Aus der Gesinnung heraus, in der wir mit Jesus einig sind, wollen wir den nationalen Staat, dessen Wesen und Aufgaben Jesus noch nicht kannte, und lassen uns dadurch nicht irre machen, wenn manches an diesem Gebilde der menschlichen Natur mit der Lebensführung und Stimmung Jesu in so grellem Widerspruch steht, wie die Waffenrüstung und ihr mutiger Gebrauch." Kurz gefaßt ist die Meinung Herrmanns also die: jene paradoxen Worte Jesu sind nicht eine allgemeine Regel, eine Schablone, eine buchstäblich zu erfüllende Forderung. Sie sind von ihm selbst nicht so gemeint. Sie sind ein Appell an das Gewissen des einzelnen und wollen ihm sagen: urteile selbst mit deinem eigenen Gewissen, was jene Worte in der heutigen Weltlage und in deiner besonderen Situation von dir verlangen. Und das tue ohne Vorbehalt, ohne Einschränkung, nicht halb, sondern ganz. Unter besonderen Umständen kann auch die buchstäbliche Erfüllung von dir gefordert sein, wenn dein Gewissen dir sagt, daß dies der Fall ist; unter allen Umständen fordert Jesus, daß deine Gesinnung der seinigen gleich werde. Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war. Es ist klar, daß diese Auffassung Herrmanns sich mit der von Dibelius berührt, bei dem an die Stelle des Gebots „die innere Haltung", an Stelle des Imperativs „das neue Sein" tritt. Aber es bleibt doch der Unterschied, daß Dibelius nur von innerer Haltung, von neuem Sein reden will, das die Bergpredigt beschreibe, nicht von Geboten, die sie aufstelle. Anders Herrmann. Daß die Gebote der Bergpredigt Gebote sind, bestreitet er nicht. Nur seien sie nicht „allgemeine Regeln", Schablonen, die knechtischen Gehorsam fordern. Daraus, daß Herr-

mann mit so eindrucksvollem Ernst immer wieder die Freiheit der sittlichen Entscheidung betont, folgt nicht, daß er die Gebote nicht als Gebote meint. Eben als Gebote sind sie ein Appell an die freie Gewissensentscheidung.

Am nächsten kommt wohl Herrmann das Jesusbuch von Bultmann. Seine Betonung des radikalen Gehorsams ist schließlich dasselbe, wie Herrmanns Betonung des freien Gehorsams. Nach Herrmann sind die paradoxen Worte ein Appell an das Gewissen des Einzelnen: urteile selbst, was dir befohlen ist. Nach Bultmann sind sie eine Beleuchtung der Absolutheit der göttlichen Forderung: Gott will nicht halben, sondern ganzen Gehorsam. Aber da nach Bultmann die göttliche Forderung, um absolut zu sein, einsichtig sein muß, so könnte man sie auch dahin interpretieren: die Worte Jesu sind ein Appell an das Gewissen und seine freie Entscheidung, wie Herrmann sie faßt. Damit aber ist das Prinzip gegeben, das in der Auslegung der Bergpredigt allein zum Ziele führen kann.

9. Bergpredigt und christliche Ethik. — Stellen wir zum Schluß die prinzipielle Frage: Kann die Bergpredigt die Grundlage der christlichen Ethik sein? Ist es deshalb möglich und notwendig, daß alle die schweren Fragen, welche zumal in der Gegenwart der christlichen Ethik gestellt sind, letztlich an der Bergpredigt orientiert werden? Um die Frage zu beantworten, müßten wir zunächst die Vorfrage nach dem Wesen der christlichen Ethik beantworten. Da dies nicht im Vorübergehen geschehen kann, sollen hier nur zwei Forderungen, die jedenfalls an die christliche Ethik zu stellen sind, genannt sein: sie soll einheitlich sein, und sie soll universal sein.

Sie soll einheitlich sein. Die Forderungen, die sie vertritt, dürfen einander nicht widersprechen. Ich kann nicht das Ideal der Weltverneinung und der Weltbejahung verwirklichen wollen. Ich kann nicht zugleich grundsätzlicher Pazifist und nationaler Patriot sein. Ich kann nicht mit Tolstoi Staat, Recht, Kultur verneinen und mit Naumann sie bejahen. Die Ethik muß einheitlich sein im Sinne der Widerspruchslosigkeit. Sie darf nicht widersprechende Forderungen stellen. Und sie darf auch nicht Forderungen stellen, die sich zwar nicht widersprechen, die aber doch nur nebeneinander hergehen ohne inneren Zusammenhang, ohne innere Einheit. Das ist die Schwäche des Naumannschen Stand-

punkts. Der Jünger Jesu muß sich der Begrenztheit seines Christentums bewußt werden; er muß wissen, daß er nicht immer aus christlichen Motiven handeln kann. Er handelt jetzt aus christlichen, ein andermal aus nichtchristlichen Motiven. Es ist keine Einheit, sondern ein Nebeneinander. „Theoretisch haben wir alle immer unrecht, denn theoretisch müßten wir alle entweder ganz dem Cäsar oder ganz dem Nazarener folgen." Aber das tun wir nicht und können wir nicht. Auf eine einheitliche Gestaltung unseres Lebens müssen wir verzichten. Aber mit solchen Sätzen ist der Bankerott der christlichen Ethik erklärt. Wenn es keine einheitliche Gestaltung unseres Lebens gibt, wenn der Geschäftsmann, der Staatsmann, der Politiker eben als Geschäftsmann, Staatsmann, Politiker die christlichen Motive ausschaltet und nur in seinem Privatleben sich erinnert, daß er unter anderem auch Christ ist und sich als Privatmann um einen christlichen Wandel bemüht, so geht durch sein inneres Leben ein Riß, der für einen ernsten und denkenden Menschen nicht tragbar ist. „Unter anderem auch Christ sein" — das widerstreitet dem Ernst der göttlichen Forderung. Gott will den ganzen Menschen, er fordert ganzen Gehorsam. Der Christ soll nicht unter anderem auch Christ sein, er soll es ganz sein. So fordert es die christliche Ethik. Das bedeutet ihre Einheitlichkeit.

Die Ethik soll einheitlich sein. Und sie soll zweitens universal sein. Es darf kein Gebiet des menschlichen Lebens geben, das nicht unter den Normen einer christlichen Ethik stehen würde. Wie verhält sich der Christ zur Familie, zum Volk, zum Recht, zum Staat, zum Geld, zum Kapital, zur ganzen modernen Kultur, zur Kunst, zum Sport, zur Technik, zur Wissenschaft mit ihren autonomen Gesetzen und ihren die ganze endlose Welt umspannenden Methoden? Zu allen diesen Gebieten muß die Ethik eine klare Stellung einnehmen. Das ist ihr Universalismus.

Wenn man sich diese beiden Merkmale der Ethik vergegenwärtigt, die Einheitlichkeit und die Universalität, wie beantwortet sich dann die an die Spitze gestellte Frage: Kann die Bergpredigt die Grundlage der christlichen Ethik sein? Denkt man nur an das eine Merkmal, die Einheitlichkeit, so kann die Frage bejaht werden. Wir haben gesehen, daß ein richtiges Verständnis der Bergpredigt nur erreicht wird durch den Rekurs auf die Gesinnung Jesu, aus welcher seine einzelnen Gebote fließen. Wir sollen mit der Gesinnung Jesu eins werden und aus dieser

Gesinnung heraus selbst entscheiden, was im konkreten Fall von uns gefordert ist. Die einzelnen Gebote der Bergpredigt sind nicht buchstäblich gemeinte Vorschriften, sondern ein Appell an das Gewissen, selbst zu entscheiden, was Jesus in der einzelnen konkreten Situation von uns fordert. Durch diesen Rekurs auf die Gesinnung Jesu ist die Einheitlichkeit der Ethik garantiert. Denn die Gesinnung Jesu ist eine innere Einheit. Widersprechende und unzusammenhängende Forderungen lassen sich aus ihr nicht ableiten. Wenn man also fragt, ob die Bergpredigt die Grundlage der christlichen Ethik sein kann, so ist die Frage zu bejahen, wenn man dabei nur an das eine Merkmal der Ethik denkt, die Einheitlichkeit. Sie ist aber zu verneinen, wenn man an das andere Merkmal denkt: die Ethik soll universal sein. Das ist die Bergpredigt nicht, weil es Gebiete des Weltlebens gibt, für welche die Bergpredigt uns keine Normen gibt. Wie verhält sich der Christ zum Recht, zur Nation, zum Staat, zum Kapital, zur Kunst, zur Wissenschaft, zur ganzen weltlichen Kultur? Darauf gibt die Bergpredigt keine Antwort. Anders wäre es, wenn Tolstoi mit seiner Auslegung Recht hätte. Er folgert aus Sprüchen wie Matth. 5,21; 7,1; 5,39, daß Jesus überhaupt den Bestand einer irdischen Rechtsordnung verneint habe. An Stelle des Rechts soll ein Bruderbund verleugnender, nachgebender Liebe treten. Das meine der Spruch von dem Schlag auf den rechten Backen. Die Obrigkeit soll nicht mehr strafen, sie soll insbesondere nicht am Leben strafen. Das widerspreche dem ersten der sechs Gebote der Bergpredigt: „Du sollst nicht töten." Die ganze richtende Strafgewalt stehe mit der Bergpredigt im Widerspruch. Wenn Jesus Matth. 7,1 sage: „richtet nicht", so habe er damit das Bestehen der Gerichte verbieten wollen. Wäre das richtig, dann hätte Jesus allerdings zum Recht eine ganz bestimmte Stellung genommen, eine direkt verneinende. Aber in den Sprüchen vom Töten und Richten handelt Jesus vom Privatleben seiner Jünger, nicht von der öffentlichen Rechtsordnung, und wenn er in dem Spruch vom Schlag auf den Backen von seinen Jüngern unter Umständen den Verzicht auf die Verfolgung des Rechtswegs fordert, so setzt er den Bestand der Rechtsordnung gerade voraus. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Jünger auf sein Recht verzichten. Es ist also falsch zu meinen, Jesus habe mit jenen Worten den Bestand der Rechtsordnung verneint. Er hat sie allerdings auch nicht

bejaht. Er setzt sie einfach als vorhanden voraus, ohne sie, d. h. ihr Recht, ihre Geltung zu bejahen oder zu verneinen. Die Bergpredigt verhält sich zum Bestehen der Rechtsordnung neutral; sie reflektiert nicht über ihren Sinn und ihr Recht. Eben deshalb kann die Bergpredigt für sich allein nicht die Grundlage der christlichen Ethik bilden. Diese muß zum Recht Stellung nehmen. Sie muß sich darüber klar werden, ob das Recht ein durch die Sünde notwendig gewordenes Übel ist, das am besten wieder aus der Welt verschwände und einem Bruderbund helfender und dienender Liebe Platz machte, oder ob das Recht in der Schöpferordnung Gottes eine Stelle hat als notwendiges Mittel einer sittlichen Weltordnung.

Was vom Recht, das gilt auch vom Rechtsorganismus, dem Staat. In der Bergpredigt findet sich keine Aussage, die sich ausdrücklich auf den Staat beziehen würde. Aber wir haben eine solche in einem andern Jesuswort, das ebensogut in der Bergpredigt stehen könnte: die Antwort auf die Frage der Pharisäer, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuer zu geben oder nicht. Jesus läßt sich einen Denar mit dem Bilde des Kaisers geben und sagt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist." Er hat mit dieser klugen Antwort den Angriff der Gegner schlagend abgewiesen, aber schwerlich die Absicht gehabt, eine grundsätzliche Belehrung über das Verhältnis von Religion und Staat zu geben. Und jedenfalls liegt darin nicht, was man immer wieder darin gesucht hat, eine positive Wertschätzung der Obrigkeit, eine Würdigung ihrer sittlichen Bedeutung. Vollends die Proklamation eines christlichen Patriotismus liegt ihm ferne. Er kennt überhaupt nicht den nationalen Staat. Sein eigenes Volk bildete gar keinen selbständigen Staat. Der römische Staat war der einzige, den er kannte, und dessen Herrschaft war für seine eigene Nation eine Fremdherrschaft. Wie er über diese dachte, zeigt uns das Wort Mk. 10, 42: „Ihr wisset, daß die als die Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen, und ihre Großen sie vergewaltigen." Das staatliche Leben, das Jesus vor Augen hatte, bedeutete gewaltsame Unterjochung, das Gegenstück zu der dienenden Liebe, die seine Jünger üben sollen. Die Frage, ob es nicht auch eine andere Art des staatlichen und nationalen Lebens geben könne, ob nicht der Staat als die rechtliche Ordnung des nationalen Lebens auch eine positive sittliche Bedeutung haben könne, lag außerhalb seines Ge-

sichtskreises. Es ist mit dem Staat wie mit dem Recht überhaupt: Jesus hat ihn nicht bejaht, er hat ihn auch nicht verneint. Die Frage ist für ihn nicht vorhanden. Und darin liegt nun wiederum der Grund, aus dem die Bergpredigt für sich allein nicht die Grundlage der christlichen Ethik sein kann. Diese muß sich darüber klar werden, welche Bedeutung dem Staat für das christliche Ethos zukommt. Gehört er zum Reich der Sünde und ist er ein Werk des Teufels, oder ist er eine ursprüngliche Gottesordnung und hat seine bestimmte Stelle in Gottes Schöpfung? Hat nicht der nationale Staat eine sittliche Bedeutung, um deren willen der Einzelne, auch der einzelne Christ an den Staat gebunden und ihm innerlich in seinem Gewissen verpflichtet ist? Das sind Fragen, welche die christliche Ethik stellen und beantworten muß. Die Bergpredigt gibt darauf keine Antwort, weil sie vom nationalen Staat überhaupt nichts weiß.

Man könnte höchstens fragen, ob sie nicht wenigstens in Einem Punkt eine Antwort gibt. Ist nicht wenigstens der Krieg in ihr verboten? Tolstoi hört dieses Verbot heraus gleich aus dem ersten der sechs Beispiele von Matth. 5: „Du sollst nicht töten." Aber die Auslegung, die ihm Jesus gegeben hat: „Du sollst nicht bloß nicht töten, sondern auch nicht zürnen" zeigt, daß er an den Krieg dabei nicht gedacht hat. Er denkt an das Verhalten der Jünger untereinander und zu den Menschen ihrer Umgebung. Das Völkerleben liegt völlig außerhalb seines Gesichtskreises. An den Krieg hat er bei seinen Worten nicht gedacht. Daß er den Krieg gekannt und sehr realistisch darüber geurteilt hat, zeigt das Gleichnis von Luk. 14, 31 f.: „Oder welcher König, der auszieht um Krieg zu führen mit einem anderen König, sitzt nicht zuerst hin und hält Rat, ob er imstande ist, mit 10 000 Mann dem zu begegnen, der mit 20 000 gegen ihn anrückt? Wofern aber nicht, so schickt er eine Gesandschaft an ihn, solang er noch ferne ist, und wirbt um Frieden." Natürlich liegt darin keine Billigung des Kriegs. Jesus setzt ihn einfach als Tatsache voraus und verwertet ihn in einem Gleichnis, ohne hier zu Recht oder Unrecht desselben Stellung zu nehmen. Die kluge Überlegung, die der König anstellt, sollen auch die Jünger anstellen in dem ganz andersartigen Kampf, der ihnen befohlen ist. Es scheint also dabei ein Bewenden zu haben: auch zu dem Krieg verhält sich Jesus und speziell die Bergpredigt neutral. Auf die Frage nach seinem Recht oder

Unrecht gibt sie keine Antwort. Oder darf man sagen: „Einzelne Stellen der Bergpredigt, die den Krieg verbieten, gibt es allerdings nicht, aber durch den ganzen Geist der Bergpredigt ist er verboten"? So gibt z. B. Windisch zu, daß die Bergpredigt den Umkreis des Privatlebens nicht überschreite und daher über oder gegen den Krieg keine Anweisung enthalte. Aber es gebe Worte, die sich kraft der ihnen innewohnenden Logik ungekünstelt auch auf weitere Verhältnisse anwenden lassen und zu ihnen gehöre die Seligpreisung der Friedfertigen, das Verbot der Notwehr und das Gebot der Feindesliebe. „Christen müssen wünschen, daß Volk und Regierung auch dem nationalen Gegner gegenüber sich von den hier ausgesprochenen Grundsätzen leiten lassen. Die Verurteilung von allem Kriegswesen ist die Haltung, die dem Geist der Bergrede einzig kongenial ist." Aber darf man wirklich sagen, daß jene Worte kraft ihrer immanenten Logik sich auch auf „weitere Verhältnisse" anwenden lassen? Was sind das für „weitere Verhältnisse"? Jene Worte beziehen sich auf den Umkreis des Privatlebens — darf man sie kraft immanenter Logik übertragen auf das Völkerleben? Das einzelne Individuum kann „lieben" — kann es auch ein Kollektivindividuum, ein Volk? Ist es wirklich eine immanente Logik und nicht vielmehr ein Sprung, der vom Individuum zum Volk führt? Und kann man weiter sagen, Christen müßten wünschen, daß ihre Regierung sich auch gegenüber dem nationalen Gegner von den Grundsätzen der Bergpredigt leiten lasse? Als Bismarck 1864, 1866, 1870 die Kriege herbeiführte, ohne die es kein Deutsches Reich gegeben hätte, hätten damals wirklich die Christen in Deutschland wünschen müssen, Bismarck hätte sich von den Grundsätzen der Bergpredigt leiten lassen und jene Kriege vermieden? Der Appell an den „Geist" der Bergpredigt will doch nicht verfangen. Es wird dabei sein Bewenden haben: die Bergpredigt verhält sich zum Krieg neutral, wie sie sich zum Recht und zum nationalen Staat neutral verhält.

Anders ist die Lage hinsichtlich der Frage des Gelds, des Kapitals, des modernen Wirtschaftsbetriebs. Zu Recht und Staat verhält sich die Bergpredigt neutral. Das Kapital wird von ihr verneint. „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden", „Sorget nicht, was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden?" Heute gibt es keinen Jünger Jesu, der diese Gebote befolgt. Jeder sorgt für den

andern Morgen. Jeder „sammelt Schätze", sofern er, um nur das Mindeste zu sagen, für wirkliche und mögliche Bedürfnisse der Zukunft vorsorgt. Und wenn man erst auf den Wirtschaftsbetrieb im großen sieht, so ist klar: der ganze kapitalistische Arbeitsbetrieb ist ein „Schätzesammeln". Wie stellt sich die christliche Ethik zu dieser Tatsache? Muß sie im Gehorsam gegen die Bergpredigt das ganze moderne Wirtschaftsleben verurteilen? Oder wird sie urteilen, daß der Hausvater, der Geschäftsmann, der Beamte, der Fabrikant, der Bankier mit gutem, christlichen Gewissen „Schätze sammeln" darf und soll? Wird diese letztere Frage bejaht, so ergibt sich nicht bloß, daß die christliche Ethik vertritt, was die Bergpredigt nicht vertritt, wie im Fall des Rechts und des nationalen Staats, sondern daß sie vertritt, was die Bergpredigt verbietet. Ich glaube, daß christliche Ethik in der Tat solche Haltung einnehmen kann und muß. Sie kann sich nicht durch einzelne Worte Jesu gebunden fühlen, sondern nur durch seine Gesinnung, aus der unter veränderter Zeitlage das Entgegengesetzte von dem folgen kann, was Jesus in seiner Zeitlage gefolgert hat. Dann aber wird es allerdings nötig sein, zwei einschränkende Bemerkungen anzuschließen. 1. Jesus hat nicht etwa das Recht des Eigentums verneint. Gerade die Warnung: „Sammelt euch nicht Schätze" setzt voraus, daß man sich Schätze sammeln kann, und das setzt voraus, daß die Ordnung des Eigentums in Geltung steht. Dies ergibt sich auch aus der praktischen Haltung, die Jesus einnimmt. Er verkehrt in den Häusern der Reichen und Armen. Er kehrt gerne ein bei Maria und Martha und verlangt nicht, daß sie ihr Haus verlassen und ihren Besitz aufgeben. Auch seine Jünger hat er nicht als Mönchsorden organisiert. Was sie zu tun und zu lassen haben im Leben des Alltags, darüber hat er ihnen keine Vorschriften gegeben. 2. Sofern zum Kern seiner Verkündigung die Liebe zum Nächsten gehört, ist sie die ernsteste und tatkräftigste soziale Botschaft. Und doch ist das Evangelium kein soziales Programm und Jesus kein sozialer Reformator. Damit hätte er die Reinheit des Evangeliums getrübt und es in den Streit der irdischen Verhältnisse hineingezogen. Erbschlichter wollte er nicht sein. Luk. 12, 14. Auf hundert Fragen wirtschaftlicher Art hätte er eine ebenso ablehnende Antwort gegeben, wie er die Zumutung, einen Erbschaftsstreit zu schlichten, abgelehnt hat.

Ein letztes Lebensgebiet, von dem noch die Rede sein muß, ist die

Kultur. Man kann auch die bisher besprochenen Gebiete unter den Begriff der Kultur befassen. Ich nehme ihn hier im engeren Sinn und denke hauptsächlich an Wissenschaft und Kunst. Wie steht die Bergpredigt zu ihnen? Man wird nicht sagen können: sie ist kulturverneinend; aber sie ist auch nicht kulturbejahend. Die Kultur liegt außerhalb ihres Gesichtskreises. Und wir dürfen es dankbar feststellen, daß dem so ist. Hätte Jesus auch die Kulturarbeit in sein Evangelium aufgenommen, so wären die Folgen nur gewesen, daß das Evangelium sich mit der Kultur seiner Zeit vermischt hätte und dann vielleicht auch mit dieser Kultur untergegangen wäre. So aber besteht es jetzt noch und ist an keine Kulturepoche gebunden, weder die antike, noch die moderne. Aber neben diesen beiden — Kulturverneinung und Kulturbejahung — gibt es noch ein Drittes: wertende Stellung zur Kultur, Kulturkritik; und eine solche müßte die Bergpredigt einnehmen, wenn sie die Grundlage der christlichen Ethik bilden sollte. Der Christ von heute muß wissen, ob er mit gutem christlichem Gewissen an den Kulturaufgaben teilnehmen darf oder ob er um des Evangeliums willen verpflichtet ist, diesen Aufgaben zu entsagen. Darauf muß die christliche Ethik eine Antwort suchen. In der Bergpredigt findet sie diese nicht. Auf allen Punkten, die bisher besprochen wurden: Recht, Staat, Krieg, Kultur ist das Ergebnis dasselbe: die Bergpredigt verhält sich zu diesen Lebenskreisen neutral, in Einem Punkt (Schätzesammeln) sogar verneinend. Die Begrenztheit der Bergpredigt ist damit gegeben. Sie kann deshalb nicht die Grundlage der christlichen Ethik sein.

Doch ist damit nicht das letzte Wort gesprochen. Hinter der Bergpredigt des Matthäus und Lukas und hinter der Bergpredigt Jesu steht Jesus selbst, seine Person, und diese Person ist, was die einzelnen Worte nicht sein können, die Grundlage der christlichen Ethik. Denn sie ist die Grundlage des christlichen Glaubens, auf dem das christliche Ethos ruht. Und das ist sie, weil sie die Offenbarung Gottes ist. Jesus stellt uns durch sein unbedingtes Gottesverhältnis und seinen darauf ruhenden Offenbarungsanspruch vor die Vertrauensfrage, ob wir es wagen wollen, diesen Anspruch zu bejahen und dem in ihm offenbaren Gott zu vertrauen. Wer es wagt, dem wird Jesus zur Offenbarung, die seinen Gottesglauben trägt. Auch in der Bergpredigt steht Jesu Person im Hintergrund. In der Bergpredigt des Matthäus steht das

Vaterunser. Gott ist Vater. Er ist der Vater Jesu und er ist unser Vater. Und er ist der Vater im Himmel. Er ist die Liebe und er ist die Macht. Diese Bedeutung der Person Jesu als der persönlichen Offenbarung Gottes ist es dann, die über die Schranken der Bergpredigt hinausgreift. Sie ermöglicht es auch in den Ordnungen des Weltlebens, die in der Bergpredigt keine Stelle haben, „Schöpfungsordnungen" Gottes zu erkennen. Weinel in seinem Aufsatz: „Schöpfungsordnungen", Chr. Welt 1933, Nr. 5 ff. hat freilich recht, wenn er hinsichtlich dieses Begriffs zur Vorsicht mahnt und auf den Wirrwar der modernen Sozialethik, in der die entgegengesetztesten Dinge als göttliche Schöpfungsordnungen behauptet werden, den Finger legt. Es bedarf einer prinzipiellen Besinnung, ehe man es wagen kann, von Schöpfungsordnungen zu reden. Ein Doppeltes muß gegeben sein: einerseits die natürliche Bindung von Mensch zu Mensch in Familie und Volk zugleich mit der sittlichen Bejahung dieser Bindungen im Gewissen, andererseits die Offenbarung des Schöpfers im biblischen Zeugnis von Christus. Wo das beides zusammentrifft, darf von göttlichen Schöpfungsordnungen geredet werden. Die natürliche und die Gewissensbindung für sich allein reichen nicht zu. Vom Gewissen aus ergeben sich nur Postulate. Das Gewissensurteil lautet, daß die moralischen Ordnungen Gottesordnungen sein *sollen* — aber daß sie es in Wirklichkeit *sind*, das kann ich letztlich nur glauben, wenn ich anderswoher — aus der Offenbarung in Christus — weiß, daß ein Schöpfergott ist. Nehmen wir nur das Eine Beispiel, welches die Gegenwart uns besonders nahelegt: das Volk, dem wir als Glieder angehören. Es ist der höchste irdische Wert, den wir kennen, und wenn wir zugleich glaubende Christen sind, so können wir nicht anders, als diesen Wert im Schöpferwillen Gottes verwurzelt denken. Wie im einzelnen das nationale Leben zu gestalten ist, läßt sich nicht unmittelbar aus dem Gottesglauben ableiten. Aber daß das nationale Ethos als Ganzes im christlichen Ethos seine tiefste Wurzel hat, ist mit dem Zusammensein beider gegeben. Freilich — das darf nie vergessen werden — nicht bloß seine tiefste Wurzel, sondern auch seine unaufhebbare Schranke. Das Nationale darf dem Christlichen nicht übergeordnet werden. Die „Artgemäßheit" darf nicht zum Maßstab gemacht werden, dem das Evangelium sich zu unterwerfen hat. Die nationale Leidenschaft darf nicht das religiöse Leben ersticken

oder in sich aufzehren. Im einzelnen konkreten Fall mag es schwer sein, das richtige Verhältnis zu treffen. Aber grundsätzlich muß es gelten: der Glaube ist von absoluter Bedeutung und dem Nationalen übergeordnet. Aber eben als absoluter und übergeordneter bejaht er das nationale Leben als göttliche Gegebenheit, an die er um Gottes willen gebunden ist.

Der Erlöser als Gestalt.

Von Dozent Lic. Dr. Schultz in Kiel.

Es muß heute von jedem sachlich Urteilenden zugestanden werden, daß die Logos-Christologie und alle anderen christologischen Versuche ihr Ziel völlig verfehlt haben. Ihr Ziel war die Aufhellung des Satzes: Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott, das widerspruchslose Zusammendenken von Sachverhalten, die ihrem Wesen nach entgegengesetzt sind. Diese Arbeit mußte scheitern, weil ihre Zielsetzung im Bereich des Unmöglichen lag. Nirgends sonstwo ist menschliches Denken so zerbrochen wie in dem Ringen um diese Problematik. Das ist neuerdings wieder an Brunners Versuch einer Rehabilitierung der orthodoxen Christologie (Der Mittler, 1927) deutlich geworden [1]). Die christologischen Versuche der dialektischen Theologie enden in geschichtsloser Abstraktion. Sie ist gerade an diesem Punkt am wenigsten konsequent geblieben. Eines ihrer Hauptanliegen war, den Begriff der Offenbarung in einem radikal jenseitigen Sinn zu deuten als göttliches Ereignis, das völlig beziehungs- und anknüpfungslos in diese Welt hineinbricht. Wäre sie dieser Deutung auch bei dem christologischen Problem gefolgt, dann hätte sie nicht zu solchen Spekulationen geführt werden können, wie sie K. Barth zuletzt in seiner Dogmatik (I, 1932, 435 ff.) im Anschluß an die alte Logos-Christologie ausgeführt hat. Schon an dem Begriff der Offenbarung zerbricht in der Tat alle Christologie im Sinne eines menschlichen Spekulierens über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus, der Beziehung von Vater und Sohn, der Möglichkeit der Einheit der Person Christi usw. Soll die theo-

1) Vgl. hierzu K. Thieme, Zur Trinitätsfrage, ZThK 1928, 99 ff.

logische Arbeit an dem christologischen Problem wirklich weitergeführt werden, so gilt es zunächst bewußt und entschieden alle Spekulationen dieser Art aus dem Ansatzpunkt auszuschalten. Es gilt konsequent Ernst zu machen mit dem Grundsatz, den Luther immer wieder betont hat, daß Gott nur an seinen Wirkungen erkannt werden könne, dem Melanchthon in den Loci von 1521 die bekannte Form gegeben hat: Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere ...

Es ist außerordentlich zu bedauern, daß weder Luther noch die altprotestantischen Dogmatiker nur von diesem einen Ansatzpunkt aus das christologische Problem angefaßt haben, daß bei der Lösung dieses Problems das eigentlich reformatorische Anliegen weithin außer acht blieb. Soll aber auch hier die reformatorische Linie innegehalten werden, dann muß die Christologie sich aufbauen auf dem Fundamentalverhalten des protestantischen Menschen: dem Glauben. Das formal Entscheidende des reformatorischen Glaubens aber ist gegenüber jeder fides acquisita oder historica, daß er einen Lebensvorgang darstellt, an dessen Anfang Gott als lebendige Person, an dessen Ende der Mensch als lebendige Person steht, wobei Gott gebietet oder schenkt aus lauter Gnade und der Mensch unbedingt, d. h. freiwillig gehorcht und empfängt. Allein Gott und Mensch stehen sich hier gegenüber und treten zueinander in Wechselbeziehung. Gott und Mensch aber stehen sich gegenüber ausschließlich als Personen. Verbindet man mit diesen beiden, für den protestantischen Glauben fundamentalen Sätzen die Aussage Luthers, daß Gott nur an seinen Wirkungen erkannt wird, und steht es für den Christen fest, daß die entscheidende göttliche Wirkungsform für ihn Jesus Christus ist, so stehen sich also primär im Glauben gegenüber Jesus Christus und der Mensch und beide als lebendige Personen. Jesus Christus steht also am Anfang und der Mensch am Ende des Glaubensvorgangs. Dabei hat sich aber eine Verschiebung der inneren Struktur der Anfangsperson des Glaubens vollzogen. Jesus Christus ist nicht mit Gott identisch. Gottes Wirken wird uns Menschen nur offenbar an Objekten, die innerhalb des Weltzusammenhangs sich befinden. Jesus Christus muß also einerseits Mensch sein. Andererseits aber muß er als Grund unseres Glaubens Gott sein. Er ist also als Anfangsperson des Glaubens Mensch und Gott zugleich.

Als Ausdruck dieses vom Denken nicht auflösbaren Sachverhalts

wollen wir das Wort „Gestalt" gebrauchen. Es ist ein Wort, das heute auch dem Nicht-Theologen geläufig ist. Es ist zu einer entscheidenden Kategorie der Wertheimer-Köhlerschen Gestaltpsychologie und der Leipziger Schule Felix Kruegers geworden und bezeichnet hier im Gegensatz zur Assoziationspsychologie ein Gebilde, dessen Teile vom Ganzen aus bestimmt sind [1]). Auch in den Arbeiten der neueren Literaturforschung, wie sie besonders von Vertretern der George-Schule vorliegen, spielt das Wort eine wichtige Rolle zur Bezeichnung des großen Helden oder Künstlers, der unmittelbar in seiner Person das Göttliche in bestimmter Weise repräsentiert. (Vgl. hier besonders die Arbeiten von Fr. Gundolf.) Kein anderer als Barth hat den Begriff in die Dogmatik eingeführt (a. a. O. 339 ff.), ohne ihn allerdings für die Christologie im Sinne des reformatorischen Grunderlebnisses fruchtbar machen zu können. Es gilt natürlich zunächst zu beachten, daß der Begriff für die theologische Interpretation im Rahmen des christologischen Problems einen ganz besonderen Sinn hat. Diesen Sinn gilt es im folgenden aufzudecken und damit die Bedeutsamkeit des Wortes Gestalt für die Christologie zu erweisen.

Es war das zunächst herausgestellte Charakteristikum des Ausdrucks „Gestalt Jesus Christus", daß in ihr menschliche und göttliche Person zur Einheit vereinigt ist. Dann ist Gott für uns nicht Gestalt, weil in ihm nichts Menschliches ist. Wohl ist er für uns ein persönliches Wesen, kein Abstraktum, kein Neutrum, kein „Es". Aber Gestalt ist er für uns nicht. Gestalt ist er erst geworden in dem Menschen Jesus von Nazareth. Er ist auch schon vor Jesus und auch nach Jesus Gestalt geworden. Er kann Gestalt werden, wann und wie er will. Aber in Jesus Christus ist er Gestalt geworden in einer ganz besonderen Form. Gestalt umschließt also immer beides: menschliche und göttliche Person, ist die Einheit dieser beiden Personen, eine Ganzheit, die nicht von den Teilen her bestimmt werden kann, bei der wir die Art der Zusammenfassung der Teile nicht erkennen können, von der wir nur wissen, daß sie aus Menschlichem und Göttlichem besteht, und daß sie eine individuelle, unvertauschbare Form hat, die auf der Welt so nur einmal existiert, die

1) F. Krüeger, Neue psychol. Studien, 1926; M. Wertheimer, Über Gestalttheorie, 1925; E. Jänsch, Die Psychol. der Gegenwart in Deutschland... in Jahrbuch d. Philosophie 1927, u. a.

uns vermöge ihrer Einmaligkeit etwas ganz Besonderes zu sagen hat. Gestalt ist also von einem Geheimnis umwoben, an dem alles menschliche Denken zerbricht. Wir haben nur die Möglichkeit zu erkennen, daß in ihr Menschliches und Göttliches zur Einheit verbunden ist. Wie es verbunden ist, entzieht sich unserer Erkenntnis absolut. Wir haben außerdem die Möglichkeit, ihre Ausstrahlungen auf uns aufzufangen, zu hören, was sie zu uns redet. Wir können wissen, daß die Gestalt nicht mit Gott identisch ist, daß wir nicht Gott als Ganzheit erfassen, wenn wir die Gestalt als Ganzheit erfassen, daß Gott als Ganzheit uns dennoch verborgen bleibt, wenn er durch die Gestalt als Ganzheit ein ganz bestimmtes, konkretes Wort an uns richtet. Gestalt verbietet jedes menschliche Reflektieren und Spekulieren über sie. Sie macht den Menschen zunächst stumm. Der Mensch muß vor ihr zunächst im „starren Staunen" stehen. Richtet er seine Reflexion auf sie, kann es geschehen, daß sie „unter den Händen" entweicht, daß er nur ein Abbild seiner selbst vor sich hat oder nur ein Gebilde dieser Welt, nicht aber die Gestalt als Einheit von menschlicher und göttlicher Person.

Wir sagen Gestalt Jesus Christus und *nicht Person*. Person ist ein nur auf Menschen anzuwendendes Prädikat. Person ist der Mensch Jesus von Nazareth. Er ist nicht der Grund unseres Glaubens. Ein Mensch, und wenn er zu noch so großer Mächtigkeit aufsteigt, kann unseren Glauben nicht begründen. Er kann uns ein leuchtendes Vorbild, ein Ansporn zu allem Großen, Schönen und Edlen, ein Gegenstand der Verehrung und Bewunderung sein. Aber als Mensch kann er uns nicht die letzten Fragen unserer Existenz beantworten. Als Mensch ist er Person, und Person ist ein rein geschichtliches Wesen, das an einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit gebunden ist und den Mächten des natürlichen Lebens unterworfen bleibt. Der Mensch Jesus von Nazareth gehört einem bestimmten Volk, einer bestimmten Rasse, einem bestimmten Staate an. Er teilt mit dieser geschichtlichen Situation ihre Nachteile und Vorzüge. Er ist Person. Aber Gestalt ist etwas anderes als Person. Sie ist mehr als Person, und zwar nicht nur graduell, relativ mehr, sondern absolut mehr, insofern in ihr dem Menschlich-Personalen eine neue Dimension hinzugefügt wird: eben das Göttliche. Gewiß ist die Gestalt auch immer durch und durch personal bestimmt. Wir sahen, daß Gestalt die Einheit menschlichen und göttlichen Wesens

umfaßt. Es ist ungemein wichtig, das zu betonen, daß die Gestalt in dem reformatorischen Glaubensvorgang personale Form trägt, wie es ungemein wichtig ist, zu betonen, daß auch Gott für uns personale Form trägt, weshalb wir zu ihm ‚Du' sagen können. Aber deshalb kann man nicht die inhaltliche Gleichung von Gestalt bzw. Gott und Person vollziehen, wie das für den Menschen zutrifft, der wirklich als geschichtliches Wesen ganz Person ist. Deshalb aber kann man auch nicht für Gestalt „Persönlichkeit" sagen. Dieser Begriff bedeutet für uns nur eine graduelle Steigerung dessen, was Person genannt wird, eine Steigerung, die vielleicht unendlich hoch geführt werden kann, nie aber die neue Dimension der Gestalt erreicht. Jesus Christus als Persönlichkeit würde sich ohne Schwierigkeit in die Reihe der großen menschlichen Persönlichkeiten einordnen lassen. Jesus Christus als Gestalt ist der ganz andere.

Darum aber weil Gestalt die Einheit von menschlicher und göttlicher Person bedeutet, und weil die göttliche Person nur an der menschlichen sichtbar wird, darum ist gerade auch die menschliche Person von so großer Bedeutung für das, was wir Gestalt nennen. Denn Gestalt ist ja nicht etwas, das irgendwo beziehungslos in der Luft schwebt. Gestalt ist etwas ganz Konkretes. Wenn man bedenkt, daß wir Gestalt nicht hätten ohne menschliche Person, daß wir die Gestalt Jesu Christi nicht hätten ohne den Menschen Jesus von Nazareth, dann ermißt man erst die Bedeutung der menschlichen, konkreten Person für die Wirklichkeit der Gestalt. Dann erkennt man, daß Gestalt sich im Gegensatz befindet zu jeder Form des Doketismus, weil das Wissen um das konkrete Leben Jesu hier zu höchster Bedeutsamkeit erhoben wird. Nicht in dem Sinne, als wäre ein möglichst lückenloses, vollständiges Kennen dieses Lebens nötig, um die Gestalt zu sehen. Die Gestalt Jesu Christi kann an *einem* Zuge des Lebens Jesu von Nazareth aufblitzen. Und ich kann lückenlos und wirklichkeitsecht dies ganze Leben kennen und sehe doch nicht jene Gestalt. Denn es besteht kein kausaler oder finaler Zusammenhang zwischen menschlicher Person und Gestalt. Die Gestalt schwebt über dem ganzen konkreten Leben und doch führt kein menschlich meßbarer Weg von diesem zu jener. Ich kann mit allen Mitteln der Gelehrsamkeit und wann und wo ich will, das Leben Jesu erreichen. Obwohl die geschichtliche Wirklichkeit nie ganz erreicht wird — aber ich kann ihr doch

näher und näher kommen. Ich kann damit aber der Gestalt nicht näher kommen. Denn das konkrete Leben Jesu liegt im Bereich dieses Weltzusammenhangs, den ich schrittweise denkend erhellen kann. Die Gestalt aber kann ich durch keine Mittel der Wissenschaft ergreifen. Sie ist Ereignis und muß immer wieder Ereignis werden. Das persönliche Leben Jesu kann mir immer zur Verfügung stehen, und ich kann es mit anderem persönlichen Leben vergleichen. Die Gestalt aber kann ich verlieren. Sie kann sich von mir zurückziehen, und ich kann sie nicht mit innerweltlichen Objekten vergleichen. Sie ist als Ereignis unvergleichbar. Als Ereignis unterliegt ihr Erscheinen einer Dialektik, die ich nicht ohne weiteres aus dem persönlichen Leben ableiten kann. Könnte ich das, so würde die Gestalt aufhören, Gestalt zu sein. Die Gestalt als solche ist kontingent. Aus ihrer Kontingenz folgt, daß Glauben ein irrationaler labiler Vorgang ist, über den ich keine Gewalt habe, der mir nicht als fester Besitz gehört, sondern mir immer wieder neu geschenkt werden muß. Die Gestalt ruht also in sich selber. Und doch ist die Gestalt Jesu Christi unlösbar mit dem Leben Jesu verbunden. Aber dieses „und doch" kann ich denkend nicht aufhellen. Ich kann nur sagen: ohne das Leben Jesu hätte ich nicht die Gestalt Jesu Christi. Ich kann die unerhörte Wichtigkeit jenes persönlichen Lebens für die Wirklichkeitswerdung der Gestalt nur feststellen.

Diese Bedeutung des konkreten geschichtlichen Lebens kann noch weiter aufgezeigt werden durch den Gegensatz von Idee und Gestalt. Wir sagen bewußt Gestalt Jesu Christi und *nicht Idee* Jesu Christi. Wie das Beispiel Fichtes, Schellings und Hegels lehrt, ist auch dies letztere gesagt worden. Wir lehnen aber diese Redewendung ab. Gestalt ist nicht Idee. Schon deshalb nicht, weil Idee des personalen Zuges entbehrt, der mit der Gestalt immer verbunden ist. Idee ist nicht die Einheit von menschlicher und göttlicher Person. Wenn sie Gestalt genannt wird wie bei Plato, so handelt es sich hier um eine abstrakte Gestalt, die nicht die Kennzeichen jener Gestalt aufweist, von der hier die Rede ist. Idee kann so eine gewisse Plastik gewinnen. Aber sie ist ihrem Wesen nach ein allgemeines Abstraktum. Sie liegt außerdem im Bereich der menschlichen Erkenntnismöglichkeit. Denn entweder ist sie überhaupt ein Erzeugnis des menschlichen Geistes oder aber sie wird als objektiver Wert verstanden, der aber als solcher dem menschlichen Geist jederzeit

zugänglich ist. Sie ist deshalb auch dem subjektiven Zugriff dieses Geistes stärker ausgesetzt. Die Geschichte der Philosophie zeigt, wie unendlich verschieden inhaltlich gesehen die Idee der Gerechtigkeit, der Liebe, des Guten usw. bestimmt wurden. Auch die Gestalt Jesu Christi ist vor jenem subjektiven Zugriff nicht ausgeschlossen. Auch sie ist im Laufe der Jahrhunderte sehr verschieden interpretiert worden. Das darf nicht übersehen werden. Wir haben die Gestalt nur im Glauben und nicht im Schauen. Wir können, wenn sie sich uns enthüllt, nicht über unseren eigenen Schatten hinwegspringen. Aber weil Gestalt Einheit von bestimmter menschlicher und göttlicher Person ist, weil sie ohne die konkrete geschichtliche Person nicht ergreifbar ist, darum ist bei Gestalt doch ein Bestimmtes, das dem Zugriff des Subjekts völlig entzogen ist. Gerade diese Grenze zwischen Subjektivem und Objektivem ist bei der Idee nicht erkennbar. Sie bietet keine Gewähr dafür, daß sie nicht ganz Konstruktion der Vernunft ist statt einer Urgegebenheit. Hier rächt sich die geschichtslose Tendenz der Idee. Idee und Geschichte sind von Grund aus Gegensätze. Geschichte kann im besten Fall das Material bieten, aus der die Idee gewonnen wird. Wenn diese aber gewonnen ist, ist das Material an sich wertlos. Es dient nur zur Illustration, zur Repräsentation. Wert und Wirklichkeit hat allein die Idee. So würde das Leben Jesu nur herangezogen werden etwa zur Illustration der Idee der Liebe. Alles, was nicht in das Schema dieser Idee hineinpaßt, würde gestrichen werden. Aber auch das, was von dem Leben übrig bliebe, hätte keinen Eigenwert, sondern nur Repräsentationswert. Gestalt aber fordert die Eigenwertigkeit des konkreten geschichtlichen Lebens. Hier kann der geringste Lebenszug von großer Bedeutung sein als Träger der Gestalt. Wenn an ihm Gestalt aufblitzt, bleibt er in seiner konkreten Tatsächlichkeit bestehen und wird nun erst recht wertvoll. Das aber ist bei der Idee auch dann nicht möglich, wenn man wie Hegel Geschichte und Idee so ineinanderschaut, daß Geschichte zur Explikation der Idee wird. Auch dann wird die Kluft zwischen Idee und Geschichte immer wieder aufbrechen und die Wertakzentuierung immer auf der an sich zeitlosen Idee (bei Hegel Idee der Freiheit) liegen. Auch dann wird der geschichtliche Stoff immer wieder in die Situation der Subsumption unter die Idee geraten. Jedenfalls wird auch dann nicht das erreicht, was wir mit dem Wort Gestalt meinen, und was allein dem

reformatorischen Glaubensvorgang gemäß ist. Denn der Idee fehlt auch dann noch die personale Form. Glauben aber als Schenken und Empfangen kann nur zwischen Personen Wirklichkeit werden.

Wenn Schleiermacher statt Idee den Ausdruck „Urbild" setzt, so kann auch mit diesem Wort nicht der Anschluß an das reformatorische Glaubensverständnis gefunden werden. Inhaltlich versteht Schleiermacher unter Urbild das vollkommene und selige Gottesbewußtsein, das wesentliche Sein Gottes, das sich als natürliche Kraft kampflos in der zeitlichen Erscheinung des Erlösers entwickelt und diese Erscheinung zur vollendeten, harmonischen Einheit abschließt. Das Urbild wird zum gestaltenden Prinzip des geschichtlichen Seins. Hier ergeben sich dieselben Schwierigkeiten wie bei dem Begriff der Idee. Das geschichtliche Sein wird entwirklicht, indem es dem absoluten, zeitlosen Prinzip bedingungslos unterworfen wird. Das wird besonders an dem Sachverhalt des Leidens und Sterbens Jesu sichtbar, das sich mit der kampflosen Entwicklung des Urbilds nicht vereinigen läßt und darum vorwiegend unberücksichtigt bleibt. Die geschichtliche Erscheinung muß sich einem geschichtslosen Prinzip einfügen und geht als Material dieses Prinzips seiner Eigenwertigkeit verlustig. Auf keinen Fall ist Urbild identisch mit Gestalt. Es entbehrt als absolutes Sein des personalen Zuges, und ihm fehlt als Sein, das sich naturhaft entwickelt, der Ereignischarakter. Und um der Einheit von Philosophie und Religion willen, die ihm als höchstes Ziel vorschwebt, überträgt Schleiermacher hier einen Begriff der Philosophie in das Gebiet der Religion und verfällt dann dem Fehler, dem er öfters erlegen ist, daß er die Religion naturalisiert. Gestalt aber ist nicht das natürliche Wachsen einer absoluten Form in einer zeitlichen Erscheinung. Sie liegt nicht potentiell von Anfang an in dieser Erscheinung, etwa in deren Seele oder deren Blut, um sich stufenweise dann zu entfalten, wie es heute oft verstanden wird im Anschluß an philosophische Spekulationen. Vielmehr ist das Göttliche an der Gestalt als Einbruch aus einer transzendenten Schicht zu verstehen, der sich an einer geschichtlichen Person immer wieder neu ereignet. Sie ist das Wort, das der lebendige Gott durch den geschichtlichen Jesus immer wieder neu redet zu denen, die er zum Glauben berufen hat.

Doch damit kommen wir bereits wieder zu einer neuen Ausdrucks-

geben. Das Wort wird dämonisiert, und die Theologie des Wortes würde der katholischen Glaubenshaltung verfallen. Grund unseres Glaubens, alleinige Autorität, welcher Kirche und Theologie Gehorsam schulden, kann nur die Gestalt Jesu Christi selbst sein. Sie kann es unter Umständen erfordern, daß Dogma und Bekenntnisformel von der augenblicklichen Situation aus in Frage gestellt werden. Die Formel „Wort Gottes" birgt große Gefahren in sich. Es wäre um der Klarheit der Sache willen besser gewesen, wenn diese Formel nicht die zentrale Stellung erhalten hätte, die ihr von der dialektischen Theologie zuerkannt worden ist.

Der Ausdruck „Gestalt Jesu Christi" führt noch zur Ablehnung einer anderen theologischen Einstellung. In seiner „Theologie der Auferstehung" (1933) bemerkt K ü n n e t h, daß die Christologie ihren grundlegenden Ausgangspunkt in der Auferweckung des Christus zu nehmen habe. „Das Wort von der Auferstehung trägt eine schöpferische Potenz der Glaubensbegründung in sich" (81). Erst das Handeln Gottes in der Auferstehung enthüllt die Wirklichkeit des deus revelatus in der Geschichte. „Von einem Mittlertum Jesu kann vor der Auferstehung in seinem Geschichtsleben noch nicht geredet werden" (143). Hier macht sich dieselbe Tendenz bemerkbar, die wir bei der dialektischen Theologie aufzeigten: das geschichtliche Leben, das zur „Welt" gehört, muß aus dem Ansatz des Glaubens ausgeschaltet werden. Auferstehung ist ein Faktum, das jenseits des Weltzusammenhangs liegt. Sie ist also geeignet als Grund des Glaubens. Sie ist erst das, was den geschichtlichen Jesus zum Mittler des Heils erhebt. Diese Schlußfolgerung ist formell bestechend, aber sachlich falsch. Sie ist mit dem reformatorischen Glaubensverstehen unvereinbar. Wieder wird ein Dogma zum Glaubensprinzip erhoben. Wieder wird nicht beachtet, daß Glauben nicht ein unmittelbares Ergreifen des Göttlichen ist, daß wir von Gott nur durch sein Wirken in der Welt wissen, daß der Grund unseres Glaubens personale Form trägt. Ein Faktum, das erst sekundär als Gedanke eines ursprünglichen Glaubensaktes geformt ist, tritt an die Stelle des göttlichen Ereignisses. Die Rollen sind vertauscht. Das Sekundäre ist an die Stelle des Primären gerückt. Ein stabiles, festes Faktum ist an die Stelle des Ereignisses getreten. Immer hat der Glaube einen sicheren Grund, der allem Relativismus und Subjektivismus enthoben ist, zu

dem er jederzeit zurückgreifen kann. Aber dieser Glaube hat den Charakter des Wagnisses und der Unsicherheit verloren. Er ist wieder zu dem ruhigen Besitzen der altprotestantischen Orthodoxie geworden. Hier ist ein Glaubensfaktum losgelöst von der Gestalt und in seiner Isolierung der Gestalt übergeordnet. Mit Recht aber betont Burger [1]) wieder, daß der Auferstandene untrennbar mit der geschichtlichen Person Jesu zusammenhänge.

Wir meinen, daß es nötig ist, den umgekehrten Weg zu nehmen, also auszugehen von dem geschichtlichen Jesus [2]) und zu enden mit dem Bekenntnis: Der Herr ist auferstanden. Es zeigt sich uns sonst keine Möglichkeit, die Christologie in Einklang zu bringen mit dem Glaubensvorgang im reformatorischen Sinne. Wir wissen, daß dieser Weg unendlich mehr erfüllt ist von Risiko und Wagnis als der andere. Aber wir meinen, daß gerade dies beides mit dem Sprungcharakter des Glaubens wesensmäßig verbunden ist. Erst so wird die ungeheuere Paradoxie von Zeit und Ewigkeit ganz sichtbar. Wohlverstanden wird damit ja nicht der geschichtliche Jesus Grund des Glaubens. Wohl aber wird er Anknüpfungspunkt des Glaubens, insofern an dem Ganzen dieses geschichtlichen Lebens das Ereignis wird, was wir Gestalt Jesu Christi nennen, die allein der Grund des Glaubens ist. Dabei wird allerdings die Frage zum Problem und zur dauernden Aufgabe: wer ist der geschichtliche Jesus? Wir wissen heute, daß er nicht der „ganze biblische Christus" ist, daß bereits die Apostel den geschichtlichen Jesus so überliefert haben, wie er als Gestalt in ihrem Leben Ereignis wurde, und daß dies Gestalterlebnis oft stark die Überlieferung von dem geschichtlichen Jesus bestimmt hat. Wollten sie doch überhaupt nicht den geschichtlichen Jesus überliefern, sondern die Herrlichkeit vermitteln, die sie als Gestalt Jesus Christus erfuhren. Wir wissen heute, daß es der schwierigen Arbeit der wissenschaftlichen Exegese bedarf, um den geschichtlichen Jesus aus dem ganzen biblischen Christus wieder herauszuarbeiten, daß diese Arbeit — wie jede historische — im Grunde eine unendliche, wenn auch keinesfalls eine hoffnungslose ist. Die wissen-

1) Burger, Der lebendige Christus, Tübinger Studien zur syst. Theologie, 1933.

2) Vgl. in diesem Zusammenhang die neue Wertung der Religionswissenschaft bei R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934.

geben. Das Wort wird dämonisiert, und die Theologie des Wortes würde der katholischen Glaubenshaltung verfallen. Grund unseres Glaubens, alleinige Autorität, welcher Kirche und Theologie Gehorsam schulden, kann nur die Gestalt Jesu Christi selbst sein. Sie kann es unter Umständen erfordern, daß Dogma und Bekenntnisformel von der augenblicklichen Situation aus in Frage gestellt werden. Die Formel „Wort Gottes" birgt große Gefahren in sich. Es wäre um der Klarheit der Sache willen besser gewesen, wenn diese Formel nicht die zentrale Stellung erhalten hätte, die ihr von der dialektischen Theologie zuerkannt worden ist.

Der Ausdruck „Gestalt Jesu Christi" führt noch zur Ablehnung einer anderen theologischen Einstellung. In seiner „Theologie der Auferstehung" (1933) bemerkt K ü n n e t h, daß die Christologie ihren grundlegenden Ausgangspunkt in der Auferweckung des Christus zu nehmen habe. „Das Wort von der Auferstehung trägt eine schöpferische Potenz der Glaubensbegründung in sich" (81). Erst das Handeln Gottes in der Auferstehung enthüllt die Wirklichkeit des deus revelatus in der Geschichte. „Von einem Mittlertum Jesu kann vor der Auferstehung in seinem Geschichtsleben noch nicht geredet werden" (143). Hier macht sich dieselbe Tendenz bemerkbar, die wir bei der dialektischen Theologie aufzeigten: das geschichtliche Leben, das zur „Welt" gehört, muß aus dem Ansatz des Glaubens ausgeschaltet werden. Auferstehung ist ein Faktum, das jenseits des Weltzusammenhangs liegt. Sie ist also geeignet als Grund des Glaubens. Sie ist erst das, was den geschichtlichen Jesus zum Mittler des Heils erhebt. Diese Schlußfolgerung ist formell bestechend, aber sachlich falsch. Sie ist mit dem reformatorischen Glaubensverstehen unvereinbar. Wieder wird ein Dogma zum Glaubensprinzip erhoben. Wieder wird nicht beachtet, daß Glauben nicht ein unmittelbares Ergreifen des Göttlichen ist, daß wir von Gott nur durch sein Wirken in der Welt wissen, daß der Grund unseres Glaubens personale Form trägt. Ein Faktum, das erst sekundär als Gedanke eines ursprünglichen Glaubensaktes geformt ist, tritt an die Stelle des göttlichen Ereignisses. Die Rollen sind vertauscht. Das Sekundäre ist an die Stelle des Primären gerückt. Ein stabiles, festes Faktum ist an die Stelle des Ereignisses getreten. Immer hat der Glaube einen sicheren Grund, der allem Relativismus und Subjektivismus enthoben ist, zu

dem er jederzeit zurückgreifen kann. Aber dieser Glaube hat den Charakter des Wagnisses und der Unsicherheit verloren. Er ist wieder zu dem ruhigen Besitzen der altprotestantischen Orthodoxie geworden. Hier ist ein Glaubensfaktum losgelöst von der Gestalt und in seiner Isolierung der Gestalt übergeordnet. Mit Recht aber betont Burger [1]) wieder, daß der Auferstandene untrennbar mit der geschichtlichen Person Jesu zusammenhänge.

Wir meinen, daß es nötig ist, den umgekehrten Weg zu nehmen, also auszugehen von dem geschichtlichen Jesus [2]) und zu enden mit dem Bekenntnis: Der Herr ist auferstanden. Es zeigt sich uns sonst keine Möglichkeit, die Christologie in Einklang zu bringen mit dem Glaubensvorgang im reformatorischen Sinne. Wir wissen, daß dieser Weg unendlich mehr erfüllt ist von Risiko und Wagnis als der andere. Aber wir meinen, daß gerade dies beides mit dem Sprungcharakter des Glaubens wesensmäßig verbunden ist. Erst so wird die ungeheuere Paradoxie von Zeit und Ewigkeit ganz sichtbar. Wohlverstanden wird damit ja nicht der geschichtliche Jesus Grund des Glaubens. Wohl aber wird er Anknüpfungspunkt des Glaubens, insofern an dem Ganzen dieses geschichtlichen Lebens das Ereignis wird, was wir Gestalt Jesu Christi nennen, die allein der Grund des Glaubens ist. Dabei wird allerdings die Frage zum Problem und zur dauernden Aufgabe: wer ist der geschichtliche Jesus? Wir wissen heute, daß er nicht der „ganze biblische Christus" ist, daß bereits die Apostel den geschichtlichen Jesus so überliefert haben, wie er als Gestalt in ihrem Leben Ereignis wurde, und daß dies Gestalterlebnis oft stark die Überlieferung von dem geschichtlichen Jesus bestimmt hat. Wollten sie doch überhaupt nicht den geschichtlichen Jesus überliefern, sondern die Herrlichkeit vermitteln, die sie als Gestalt Jesus Christus erfuhren. Wir wissen heute, daß es der schwierigen Arbeit der wissenschaftlichen Exegese bedarf, um den geschichtlichen Jesus aus dem ganzen biblischen Christus wieder herauszuarbeiten, daß diese Arbeit — wie jede historische — im Grunde eine unendliche, wenn auch keinesfalls eine hoffnungslose ist. Die wissen-

1) Burger, Der lebendige Christus, Tübinger Studien zur syst. Theologie, 1933.

2) Vgl. in diesem Zusammenhang die neue Wertung der Religionswissenschaft bei R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934.

schaftliche Exegese, die möglichst vorurteilsfrei und kritisch die Texte prüft, bildet daher ein ganz wichtiges Glied im Aufbau der theologischen Gesamtarbeit, insofern sie uns den geschichtlichen Jesus vermittelt, an dem uns die Gestalt des Erlösers Ereignis wird. Sie muß sich aber immer der Grenzen ihrer Mittel und ihres Aufgabenkreises bewußt bleiben. Sie darf diesen Kreis nicht überschreiten und an Aufgaben herantreten, die nicht in ihrer Möglichkeit liegen. Je vorurteilsfreier und strenger sie ihre eigene Aufgabe anfaßt, um so fruchtbarer wird ihre Arbeit für die theologische Systematik sein. Sucht sie aber z. B. zu erklären, wie geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum sich verbinden, so wird hier die Dogmatik Einspruch erheben müssen. Diesen Versuch hatte M. Dibelius unternommen in seinem wertvollen Buch „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum" (1925). Es ist immer erfreulich zu erfahren, wenn ein Gelehrter, der das Christentum vorwiegend mit den Augen des Wissenschaftlers sieht, bekennen muß, daß in dem Christentum mehr ist als Geschichte und auch als Religion. Wenn er aber dann — wie Dibelius — versucht, diese wunderbare Tatsache mit den Mitteln des philosophischen Denkens aufzudecken, so muß solcher Versuch von der theologischen Systematik schon darum zurückgewiesen werden, weil er das Wunder der göttlichen Offenbarung nicht ernst genug nimmt. Dibelius meint, daß das Ethos der Worte Jesu höchst überzeitlich sei. „Schöpferische Kräfte" wirken in Jesus, ein überzeitliches Sein, das in einer überzeitlichen Welt gründet, eine neue Wertordnung und Wertwelt. Religion ist die „affektvolle Beziehung zu einer Überwelt" (21), Glaube die affektvolle Beziehung zu irgendeinem Gut, das über der Ebene des Erkennens und Beweisens liegt (13), ein Gefühl für die Wirklichkeit der Wertwelt, die aus dem geschichtlichen Leben Jesu hervorbricht, an deren Maßen die Christen die Entscheidungen ihres Lebens gewinnen, und von der sie sich in ihrem Alltagsdasein bestimmt wissen. Man bemerkt sofort, daß es die entscheidenden Kategorien des philosophischen Idealismus sind, mit denen das Ineinandersein von geschichtlicher und übergeschichtlicher Religion gedeutet wird. Wir bezweifeln nicht, daß es eine Zusammenschau von Christentum und Idealismus gibt. Aber die protestantische Interpretation des Erlösers ist eine andere wie die idealistische. Diese wird nie zu einer personalen Einheitsform des Geschichtlichen

und Übergeschichtlichen durchstoßen können, und sie wird immer, wie bereits gezeigt wurde, zu einer Entwirklichung der geschichtlichen Person führen. Der Grund des protestantischen Glaubens liegt nicht in dem Ethos der Worte Jesu, nicht in einem Wertreich, in einem unbedingten Sein oder schöpferischen Lebensgrund, sondern allein in der lebendigen Gestalt Jesu Christi. Glaube ist nicht die Beziehung zu einem Gut, einem Wert, einem Sein, sondern das lebendige Ergriffenwerden von einer Gestalt, der unbedingte Gehorsam dieser Gestalt gegenüber in Vertrauen und Hingabe. Philosophische Kategorien, unbesehen hineingetragen in die theologische Arbeit, sind eher geeignet, diesen Sachverhalt zu verhüllen als zu klären. Darauf hat der Marburger Neutestamentler Bultmann[1]) mit Recht gegenüber Dibelius hingewiesen. Nur daß Bultmann nicht sieht, daß er genau so — und vielleicht noch in verstärktem Maße — dem gleichen Fehler verfällt, den er bei Dibelius aufdeckt, nur daß er seine Kategorien nicht dem Idealismus, sondern der Heideggerschen Ontologie entnimmt. Doch darauf ist von berufener Seite bereits genügend hingewiesen.

Der Versuch, mit den Mitteln der menschlichen Vernunft nachweisen zu wollen, wie die Gestalt Jesu Christi aus dem geschichtlichen Jesus herauswächst, wird immer scheitern. Weder die Worte, noch das tatsächliche Verhalten des geschichtlichen Jesus führen unmittelbar zur Gestalt. Es ist hier anders wie z. B. bei dem künstlerischen Verhalten einer Person gegenüber. Den Künstler führt die Schönheit seines Gegenstandes, die Symmetrie und Harmonie seiner Ausdrucksformen, die Größe seines Redens und Handelns dazu, daß er in ihm die göttliche Gestalt schaut. Ganz anders verhält es sich mit der Gestalt Jesu Christi. Es ist unnötig, hervorzuheben, daß diese Gestalt nichts mit jenem ästhetischen Erlebnis zu tun hat. Ich kann in dem geschichtlichen Jesus den großen, heroischen Menschen bewundern, und er wird mir doch nicht zur Gestalt. Die Harmonie und Ausgeglichenheit seines „inneren Lebens" kann mir zu einem machtvollen Erlebnis werden; aber als Gestalt bleibt er mir stumm. Umgekehrt kann man die Feststellung machen: gerade das Kreuz, an dem alle menschliche Größe, Harmonie und Kraft zerbricht, kann zu dem Faktum werden, an dem die Gestalt Jesu Christi aufblitzt. Ist diese Gestalt mir aber zum Er-

1) Bultmann, Glauben und Verstehen, 1933, 65 ff.

eignis geworden — und sie kann es nur werden an dem geschichtlichen Leben —, so deute ich von ihr aus dies Leben in seiner letzten Tiefe und seinem letzten Gehalt. Dann wird diesem Leben vielleicht erst sein eigentlicher Sinn gegeben, und ich sehe nun die direkten Linien, die es mit der Gestalt verbinden. Die Gestalt selbst aber wächst nicht aus dem Leben heraus, wenn sie auch immer lebendige Gestalt ist. Sie bricht in das Leben hinein. Ihr Leben entstammt einer anderen Region.

Worin besteht nun das eigentliche Leben der Gestalt, wenn sie Ereignis geworden ist? Sie wirkt auf mich in einer unmittelbaren Gegenwärtigkeit. Die geschichtliche Person gehört dem Raum der Vergangenheit an. Ich kann sie begrenzt verstehen. Aber sie bleibt in der Vergangenheit, und der Abstand zwischen ihr und der Gegenwart vergrößert sich von Generation zu Generation. Nur die Gestalt ist gegenwärtig. Zwischen ihr und dem Menschen, für den sie Ereignis wird, gibt es keine Vergrößerung der Distanz. Sie steht schweigend vor ihm, aber sie redet in ihrem Schweigen. Der Mensch deutet dies schweigende Reden. Er kann es nur als Mensch deuten, als dies begrenzte, individuelle Dasein. Er deutet es daher anders wie sein Mitmensch. Die Gestalt hat ihm etwas ganz Besonderes zu sagen, das nur ihn angeht. Und doch sind in diesem individuellen Wirken typische Züge festzustellen, die immer wiederkehren. Jeder, der von den Strahlen dieser Gestalt getroffen wird, wird zunächst in die Knie gezwungen. Er sieht sich selbst und die Welt in einer neuen Schau, und er erschrickt. Er erfährt, daß das eigentliche Ziel seines Lebens, das diesem Leben erst Wahrheit, Inhalt und Vollendung gibt, nicht im Bereich seiner Möglichkeit liegt. Er kann nicht werden, was er ist. Das Ziel: ihr sollt vollkommen sein wie Gott, ihr sollt Gott über alle Dinge lieben und den Nächsten wie euch selbst, dies Ziel, das vor den Menschen in der Gestalt als konkrete Wirklichkeit hintritt, ist von einer solchen Höhe, daß alles menschliche Tugendstreben, alles Rühmen und Pochen auf die eigene Kraft daran zerbricht. Die erste Wirkung der Gestalt ist immer die, daß sie den Menschen herausschleudert aus allen Sicherungen seines Denkens und Wollens, die er sich selbst gibt. Er weiß nun, daß Gott Forderungen stellt, die er nicht erfüllen kann; er weiß, daß Gott der Heilige und als solcher der Allmächtige ist, der Schöpfer, der in einem Lichte wohnt, das keines Menschen Auge erreichen kann.

Aber das ist nur die erste Stufe in der Bewegung der Wirkung, die von der Gestalt auf den Menschen ausgeht, für den sie Ereignis geworden ist, die Stufe, wo die Gestalt noch nicht das eigentliche Gesetz ihrer Form erfüllt hat. Dies Gesetz erfüllt sie erst da, wo sie zum Erlöser wird, d. h. wo sie dem Menschen offenbart, daß derselbe Gott, der der Heilige und Allmächtige ist, gleichzeitig auch der Vater ist, der uns aus purer Gnade bei sich aufnimmt und damit ein neues Leben schenkt. Erst hier erreicht die lebendige Bewegung des Glaubens ihr Ziel. Man kann darum nicht einfach sagen, daß Glaube soviel wie Gottvertrauen sei. Er schwingt immer um eine Polarität: um Demut und Hochgefühl, um Gott-Schöpfer und Gott-Vater, um Schwachheit und Kraft, um Gesetz und Gnade. Er ist die Schwingung zwischen diesen beiden Polen, die Schwingung, welche ausgelöst wird von der Gestalt als Erlöser. Die Betonung liegt allerdings auf dem Erlebnis der reinen Güte. Erst in diesem Erlebnis erreicht der christliche Glaube seine Eigentlichkeit. Erst hier wird er zur unbedingten, freiwilligen Hingabe an die Gestalt als den Erlöser.

Es ist damit auch ohne weiteres deutlich, daß diese Gestalt nur zu denen reden kann, die irgendwie um ihre Erlösungsbedürftigkeit wissen. Sie kann nicht zu denen reden, die da glauben, sie könnten sich selbst erlösen, zu denen, die sich absolut gesichert wissen, weil Gott als ein naturhaftes Sein in ihnen sei, die meinen, sich in ihrer Ehre und Würde etwas zu vergeben, wenn sie sich von einer anderen Person erlösen lassen, die die Ansicht vertreten, daß eine andere Person höchstens nur als Vorbild in Frage komme. Wer die Gestalt in ihrer ausströmenden Herrlichkeit gesehen hat, weiß, daß er nicht in eine fremde Abhängigkeit gerät, der er sich unwillig unterwirft, sondern daß er in Verbindung mit ihr erst er selbst wird, die Freiheit erlangt, die seine Ehre und Würde ermöglicht. Es ist ja keine fremde Person, der er gegenübertritt, sondern die Gestalt, durch die Gott das entscheidende Wort seiner Existenz zu ihm redet, das er nirgendwo sonst, weder in der Natur noch in sich selbst vernehmen kann. Es ist keine knechtische Hörigkeit, die ihn an die Gestalt fesselt, sondern eine inbrünstige Liebe, in der erst sein Wesen sich vollendet. Denn hier liegt der eigenartige Sachverhalt vor, in dem sich ein Gesetz menschlichen Erkennens überhaupt enthüllt: nur wer die Gestalt liebt, kann sie in ihrem Wesen erkennen, kann den Sinn ihrer

Rede deuten. Und lieben kann sie nur der, welcher zuvor an ihr erfahren hat, daß Gott Liebe sei. Alle Angriffe gegen den geschichtlichen Jesus können den Bestand der christlichen Religion in seinem Kern nicht erschüttern, da sie an der Gestalt Jesu Christi völlig vorbeigreifen. Gegen diese Gestalt aber kann man nicht kämpfen. Sie kann man nur lieben. Daraus erhellt auch die Sinnlosigkeit aller Rede von „Artgemäßheit" oder „Nutzen" des Christentums für ein Volk. Das sind Kategorien, die lediglich innerweltlichen Zusammenhängen entstammen, die aber in dem Verhältnis von Gestalt und Mensch ihre Gültigkeit verlieren. In dem Ereigniswerden der Gestalt haben diese Fragen keinen Raum. Sie ist eben Wirklichkeit oder nicht Wirklichkeit. Für wen sie aber Wirklichkeit ist, der weiß, daß er ihr sein wahres Leben, die Einheit und den Frieden seiner Seele, die Freiheit und Wahrhaftigkeit seines Handelns verdankt.

Die Gestalt Jesu Christi als Einheit von geschichtlicher und göttlicher Person, von Vorbild und Erlöser ist allein der Grund unseres Glaubens und damit auch der Gemeinschaft der Gläubigen, d. h. der Kirche. Kirche ist da, wo wenigstens zwei oder drei Menschen verbunden sind durch die Gestalt, d. h. wo jeder Einzelne sich entscheidend aufgerufen weiß von ihr und dem Andern im Sinne dieses Aufrufs dient. In der kirchlichen Gemeinschaft gewinnt daher das tiefste Anliegen des Menschen, das ihn vor die Gestalt führt und zu dem Nächsten, sichtbaren Ausdruck. Kirche ist Verkörperung der höchsten Wahrheit: daß der Mensch nicht er selbst sein kann ohne die Gestalt und ohne den Nächsten. Die Entscheidung für die Kirche ist die Entscheidung für diese Wahrheit. Aufgabe der Kirche ist allein die Verkündigung dieser Wahrheit, also die Verkündigung der Wirkung und Ausstrahlung der Gestalt auf den Menschen. Die Kirche hat also nicht primär das zu verkündigen, „was in der Bibel geschrieben steht", sondern das, was die Gestalt Jesu Christi in ihrer Schweigsamkeit redet. Denn Kanon der Bibel, Maßstab dessen, was in ihr geschrieben steht, ist allein diese Gestalt. Aufgabe der Kirche ist es, die Strahlen dieser Gestalt auf alle Gegenstände und Begebenheiten der Welt zu richten, die ja eine Schöpfung Gottes ist. Die Kirche holt das Feuer ihrer Verkündigung vom Himmel, eben von jener Gestalt, aber sie hat dies Feuer brennen zu lassen auf der Erde, in der Welt. Sie hat unerbittlich und streng das Dunkel der Welt durch die

Strahlen der Gestalt aufzudecken, das Satanische und Dämonische, die Lüge und den Schein im Lichte der Gestalt sehen zu lassen. Denn wenn dies Licht an die Gegenstände dieser Welt herangebracht wird, geschieht ein Wunder. Man sieht sie dann in ihrer nackten Wirklichkeit. Man sieht sie, wie sie sind, und wie sie sein sollen. Das Licht dringt bis in die geheimsten Spalten hinein. Es deckt alles auf, obgleich sein Glanz milde ist und seinem Wesen nach Liebe genannt wird. Aber es ist heilige Liebe. Versagt die Kirche hier, zieht sie sich in Schweigen zurück, ruht sie nur im Licht, statt es aktiv in die Welt zu bringen, versündigt sie sich nicht nur an ihrem Auftrag, sondern auch an den Gegenständen der Welt selbst. Denn alle diese Gegenstände — seien es Personen oder Sachen — haben eine bestimmte, von Gott gesetzte Aufgabe zu erfüllen, die sie nur erfüllen können im Lichte der Gestalt. Natürlich darf die Kirche nicht versäumen, auch ihre eigene sichtbare Erscheinung, die wie jede Erscheinung der Welt immer der Gefahr der Dämonie ausgesetzt ist, im Lichte der Gestalt dauernd zu prüfen, auf diese Gestalt ihr Handeln immer wieder auszurichten. Sie wird dann in Demut erkennen, daß ihre sichtbare Erscheinung nie ganz das Telos der Gestalt, das sie verwirklichen soll, erreicht. Aber sie wird unermüdlich an der Erfüllung ihrer Aufgabe arbeiten.

Die Gestalt des Erlösers allein ist der Grund des Glaubens und der Maßstab des Handelns. Daraus folgt, daß der Erlöser immer zugleich auch V o r b i l d ist. Beides ist nicht zu trennen. Wie in dem Ausdruck Gestalt beides umfaßt wird: geschichtliche und göttliche Person, so auch Erlöser und Vorbild als Einheit. Indem die Gestalt der Erlöser ist, ist sie gleichzeitig Vorbild. Man muß allerdings sagen, daß die Gestalt als Erlöser das Primäre ist. Darum, weil die Gestalt als Erlöser für mich Ereignis geworden ist, darum weiß ich um die Wahrheit meiner sittlichen Existenz. Nachdem die Gestalt für mich Wirklichkeit geworden ist, weiß ich, was gut oder böse ist, und weiß ich, daß das Gute in meinen Möglichkeitsbereich getreten ist. Das Entscheidende ist: das Gute selbst hat Gestalt gewonnen. Ich kann es als ein Konkretum sehen. Doch sind hier sofort schärfere Grenzen zu ziehen. Ich weiß nicht um das ganze Gute, und ich kenne das Gute nicht, wie es an sich ist. Sollte dies möglich sein, so müßte ich Gott in seiner Ganzheit kennen, und müßte ich einen unmittelbaren Zugang zu diesem Guten haben ohne mein Er-

kennen, das immer von meiner Subjektivität getrübt ist. Außerdem ist bei der Redewendung, daß das Gute in meinen Möglichkeitsbereich getreten sei, zu beachten, daß damit nicht gesagt ist, daß ich nun als von der Gestalt zur Erlösung Berufener in meiner konkreten Situation das Gute tue. Das ist schon aus dem Grunde nicht möglich, weil ich diese Situation mit all ihren Folgen durchschauen muß, um in ihr wirklich das Gute zu tun. Das aber kann ich nicht. Mein Blick auf die Situation meines Handelns ist immer begrenzt. Dann ist aber auch meine Möglichkeit für das Gute begrenzt. Denn für die gute Tat genügt es nicht, daß ich das Gute kenne, vielmehr ist erforderlich, daß ich auch die Situation klar durchschaue. Was in einer Situation gut ist, ist es in der andern vielleicht nicht. Wichtiger ist aber noch eine andere Beschränkung. Auch als Mensch, der das Wunder der Gestalt Jesu Christi an sich erfahren hat, der durch diese Glaubenserfahrung von sich als einer neuen Existenz weiß, der eine Einheit geworden ist, die aus dem Frieden mit Gott hervorbricht, auch als dieser Mensch bleibe ich gebunden an die natürlichen Grenzen meines Daseins. Daraus folgt, daß immer wieder der Fall eintreten wird, daß ich um das Gute weiß, aber das Böse tue. Neue Existenz, die aus der Gestalt heraus lebt, bedeutet also nicht, daß ich immer das Gute tue. Sie bedeutet vielmehr, daß ich, obgleich ich falle und wieder falle, dennoch um den Frieden weiß, den Gott mir geschenkt hat, und daß ich, weil ich darum weiß, nun nicht müde werde, sondern fortfahre in dem Streben nach dem mir von Gott gesteckten Ziel. Wäre es anders, würde ich als Erlöster immer das Gute tun, so würde ich der Gestalt gleich sein, so wäre die Gestalt für mich nicht mehr der Erlöser. Das aber ist unmöglich.

Wir erwähnten die vorstehenden Beschränkungen besonders deshalb, um nicht den Verdacht aufkommen zu lassen, als seien wir der Meinung, daß der Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Ethik darin bestehe, als seien in der ersteren alle Probleme gelöst, während die Arbeit der letzteren völlig an der Wahrheit vorbeigreife und in eigenmächtigen Konstruktionen versande. Solche Überhebung, die oft auf Unkenntnis des Gegners beruht, ist nicht angebracht. Wir finden vielmehr in der jahrhundertealten Arbeit der philosophischen Ethik eine bedeutsame Leistung vor, die auch von theologischer Seite durchaus der Beachtung bedarf. Wir halten es sogar für notwendig, daß die theologische Ethik

mit der philosophischen in dauernder Fühlung bleibt. Ist die Haltung der protestantischen Theologie zu den Erscheinungen dieser Welt durchgehend die des Protestes, so setzt das ohne weiteres voraus, daß sie das Sachgebiet, gegen das sie protestiert, kennt. Die Fühlungnahme mit der philosophischen Ethik bedeutet natürlich keine Übereinstimmung. Im Gegenteil. Beide Formen der Ethik stehen sich im absoluten Gegensatz gegenüber. Lediglich in dem einen formalen Moment herrscht Übereinstimmung, daß das sittliche Verhalten auf einem Sollen aufruht, und daß dies Sollen von einer Instanz ausgeht, die unbedingten Gehorsam verlangt. Im übrigen bestehen überall Gegensätze. Es ist daher unmöglich, irgendeine Form der philosophischen Ethik in die theologische einzubauen und mit dieser zu einer Einheit zu verschmelzen, sei es die Ethik des Aristoteles wie bei Thomas v. Aquin oder die Ethik Kants wie bei Wilhelm Herrmann. Diese Theologen haben die Grundstrukturen weder der philosophischen noch der theologischen Ethik durchschaut. Sie haben nicht erkannt, daß auch die philosophische Ethik nicht den Anspruch auf eine streng allgemeingültige Wissenschaft erheben kann, daß im Verlauf der Geistesgeschichte zahlreiche Formen dieser Ethik hervorgetreten sind, daß jede dieser Formen nur ein zeitgeschichtlich und weltanschaulich gebundener Interpretationsversuch dessen ist, was der einzelne Philosoph als das Gute erkannt zu haben meinte — auch die Ethik des Aristoteles und die Ethik Kants. Sie haben weiter nicht erkannt, daß das gestaltende Prinzip der theologischen Ethik nur die lebendige Gestalt Jesu Christi ist, der Wille Gottes, der sich in dieser Gestalt offenbart — dies und nichts weiter.

Doch was besagt dieser Satz in näherer Ausführung? Er bedeutet zunächst, daß hier ein lebendiger, konkreter, göttlicher Wille ist, der mir als menschlicher Person sagt, was ich tun soll. Maßgebend für mein Handeln ist also nicht dieser und jener Imperativ, der sich etwa in einzelnen Sätzen der Bibel findet, auch nicht eine einzelne Forderung, die mir als Gebot des geschichtlichen Jesus überliefert ist. Maßgebend für mich ist vielmehr allein die Gestalt Jesu Christi als lebendiger fordernder Wille. Nur dann, wenn ich jene Imperative oder Forderungen mit jener Gestalt zur Einheit verknüpfen kann, wenn sie für mich Ausdruck dieser Gesamtgestalt werden, sind sie für mich auch maßgebend. Ist das nicht der Fall, so scheiden sie als bestimmende Faktoren meines Han-

delns aus. Der letzte Maßstab ist für uns auch nicht, wie wir im Gegensatz zur philosophischen Ethik bemerken müssen, ein Sittengesetz oder ein Wert. Die Geschichte der philosophischen Ethik zeigt zur Genüge, wie stark Sittengesetze und Werte dem Zugriff menschlicher Subjektivität ausgesetzt sind. Hinzu kommt, daß weder Sittengesetz noch Werte eine letzte Instanz darstellen. Beide weisen zurück auf einen Willen, von dem sie geschaffen sind. Man kann aus ihnen selber nicht ihre Realität erweisen. Der Anspruch des „Du sollst", den sie erheben, fordert einen personhaften Willen, dem der Mensch sich allein gegenüber verantwortlich weiß. Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich aus der Frage der Rangordnung der Werte. Welches ist der höchste Wert, an dem diese Abstufung gemessen wird? Auch diese Frage drängt über den philosophischen Bereich hinweg zu dem Wert des Heiligen, dessen Träger allein Gott sein kann.

Die Hauptfrage aber, wo die Besonderheit der Grundhaltung der theologischen Ethik mit ihrem Grundsatz: „Die Gestalt Jesu Christi ist Maßstab unseres Handelns" am stärksten in die Erscheinung tritt, lautet: Kann der Mensch überhaupt das Gute tun? Diese Frage wird von der philosophischen Ethik auf alle Fälle bejaht. Sie wird deshalb bejaht, weil diese Ethik die Wirklichkeit des menschlichen Seins nicht ernst genug nimmt und die Abgründe dieses Seins nicht sieht. Nicht als ob sie dies Sein nur als raum- und zeitgeschichtliches nähme, als ob sie den unbedingten Grund nicht sähe, an den jenes Sein gebunden ist, als wenn dieser Grund für sie keine Wirklichkeit wäre. Aber weil sie das menschliche Sein nicht in seiner nackten Wirklichkeit sieht, kommt sie viel zu früh zu einer Identifizierung dieses Seins mit jenem Grund und darum zu der Formel: Du kannst, weil du sollst. Das Gesetz richtet hier nicht, sondern begründet erst die Würde des Menschen. Seine Freiheit besteht darin, daß er sich selbst das Gesetz gibt, daß er selbst zum Schöpfer wird, sein sittliches Verhalten darin, daß er durch Erfüllung von Tugenden oder Werten den Wert seines eigenen Seins erhöht. — Ganz anders dagegen die Antwort, die die Gestalt Jesu Christi auf die Frage gibt, ob der Mensch das Gute tun kann. Ganz anders auch die Schlußfolgerungen, die sich dann aus dieser Antwort ergeben. Wir sahen bereits, daß die erste Wirkung dieser Gestalt eine zerbrechende ist. Das bedeutet in diesem Zusammenhang: das Gesetz, das von der Ge-

stalt als sittliche Forderung Gottes in seiner ganzen Tiefe und Größe durchleuchtet wird, führt den Menschen zur Erkenntnis seiner ganzen Ohnmacht und Kleinheit und zeigt ihm unerbittlich, daß sein eigenes Vermögen in keinem Verhältnis steht zu dem, was das Gesetz von ihm fordert. Diese Durchstrahlung des Gesetzes bis zu seiner letzten Tiefe geben in konkreter Form nicht nur die Ausführungen der Bergpredigt, sondern mehr noch die lebendige Gestalt selbst in ihrer geschichtlich-übergeschichtlichen Ganzheit. Der Schluß vom Gesetz zum Titanismus, der Versuch, aus dem Gesetz die Größe und Würde des Menschen zu folgern, wie er von dem philosophischen Menschen oft vollzogen wurde, ist hier gänzlich unmöglich. Hier verbindet sich mit einer bis zum letzten Grund hinabreichenden Vertiefung der Erkenntnis des Gesetzes eine ebenso klare und sachliche Erkenntnis des Menschen, die rücksichtslos aufdeckt, wie dessen natürliches Sein dem genau zuwiderläuft, was das Gesetz fordert, indem es nur sich selbst will und nicht Gott. Der Mensch kann hier also nicht das Gute tun. Er ist nicht frei und kann von seinem geschaffenen Sein aus nicht frei sein. Ohne Freiheit aber ist ein sittliches Verhalten unmöglich.

Es ist klar, daß hier der Ansatzpunkt des sittlichen Verhaltens ein ganz anderer sein muß wie in der philosophischen Ethik. Die theologische Ethik kann nicht sofort zur Vorstellung des sittlichen Verhaltens schreiten. Sie muß erst ausführlich zeigen, wie dies Verhalten möglich ist. Sie muß zeigen, wie dies Verhalten erst dann möglich ist als ein wahrhaftiges, wenn die Gestalt des Erlösers vorher für den Menschen Ereignis geworden ist. Sittliches Verhalten bedeutet hier einfach, den Willen Gottes tun. Diesen Willen kann der Mensch aber nur tun, wenn Gott ihn zuvor dazu ermächtigt. Erst im Glauben an die Gestalt ist der Mensch frei. Der neue Ansatzpunkt gewinnt hier Ausdruck in dem Wort: Die Gestalt Christi ist des Gesetzes Ende. Das bedeutet einmal, daß dem Menschen als gläubiger Existenz nun nicht mehr das Gesetz gegenübersteht, sondern die Gestalt, in der das Gesetz als lebendiger Wille Gottes aufgehoben ist. Das bedeutet sodann, daß der Mensch in seinem natürlichen Sein mit seiner Tendenz der Selbsterhöhung und Eigenmächtigkeit vergangen ist und ein neues Sein empfangen hat, von dem her er nun die Möglichkeit hat, das Gute zu tun, weswegen sein Leben die Form der Heiligung annimmt, so daß er dem einen Ziel nachfolgen

muß, den Willen Gottes zu tun. Das bedeutet aber weiter keineswegs, daß der Imperativ der Forderung Gottes nun für die neue Existenz nicht mehr bestände. Das wäre nur dann der Fall, wenn der Mensch selbst Gestalt geworden wäre. Da das für ihn in diesem Äon nicht möglich ist, da er auch in der neuen Existenz Sünder und Gerechter ist, bleibt für ihn auch der Imperativ. Nur das ist jetzt der Unterschied von dem früheren Verhalten, daß er bestrebt ist, dem Imperativ nun zu folgen als einer, dem Gottes Güte in der Gestalt Jesu zum Ereignis geworden ist. Der Imperativ hat für ihn seinen Schrecken verloren. Auch wenn er weiß, daß er ihn nie ganz erfüllt, so hat er jetzt seinen Frieden mit Gott.

Der Imperativ aber ist eine ganz konkrete Forderung Gottes, die in der Gestalt Jesu Christi sichtbar wird. Er lautet: Gott mit der ganzen Person und mehr als alles in der Welt lieben und den Nächsten lieben, wie man die eigene Person liebt. Dieser Satz scheint zunächst zwei Forderungen zu enthalten, umschließt aber bei näherer Betrachtung nur eine Forderung: denn man kann Gott nur lieben, wenn man den Nächsten liebt, und man kann den Nächsten nur lieben, wenn man Gott liebt. Diese eine Forderung aber bedeutet für mich: ich kann nur dann wirklich ich selbst sein, ich kann nur insofern wahrhaftig leben, wenn ich Gott und den Nächsten liebe, und wenn ich beide mit der Liebe umfasse, wie sie an der Gestalt Jesu Christi sichtbar wird: mit der Hingabe meines ganzen Lebens. Jene Forderung bedeutet weiter, daß ich das Ethos dieser Gestalt nur in der Welt verwirklichen kann, denn mein Nächster ist — in welcher Form auch immer — Glied dieser Welt. Die Form dieser Verwirklichung aber ist mein Beruf. Mein Beruf aber ist meine Berufung. Gestalt Jesu Christi bedeutet also zuletzt für mich: ich bin dazu berufen, als Glied der Ordnungen, die Gott mit dieser Welt geschaffen hat, als Glied einer Familie, eines Volkes, eines Staates, eines wirtschaftlichen oder kulturellen Zusammenhangs den Nächsten zu lieben mit der Liebe, deren Sinn mir allein durch die Gestalt Jesu Christi enthüllt wird. Nur wenn ich diesen Auftrag erfülle, kann ich das Ziel meines Daseins verwirklichen und zugleich jene Ordnungen, deren Glied ich schöpfungsgemäß bin, ihrem Telos entgegenführen. Die Erreichung dieses Zieles liegt allerdings nicht im Diesseits. Sie würde die Verwirklichung des Reiches Gottes bedeuten, dessen Spuren im

Diesseits wohl hier und da aufzuweisen sind, das aber erst in einem Jenseits sich erfüllt. In diesem Sinne bedeutet die Gestalt Jesu Christi die Gestalt des Erlösers und die Gestalt gewordene, für Menschen nie ganz erfüllbare Forderung Gottes, beides verbunden zu einer Einheit und Ganzheit.

Neues zu dem alten Thema: „Entwicklungsgedanke und Schöpfungsglaube."

(Aus dem Wittenberger Forschungsheim.)

Von Pfarrer Dr. med. h. c. Otto Kleinschmidt in Wittenberg.

Als ich vor etwa fünfzig Jahren meinem Naturgeschichtslehrer am Mainzer Gymnasium Dr. Meunier die Frage vorlegte, was von Entwicklungslehre und Darwinismus zu halten sei, antwortete er mir, darüber seien die Gelehrten noch nicht einig. Man finde bei Pflanzen derselben Art Abweichungen in der Anzahl der Blütenblätter. Ob aber alle derartigen Variationen genetisch richtig gedeutet würden, sei eine noch unentschiedene Sache.

Am Abschluß einer langen naturwissenschaftlichen Lebensarbeit stehend, die stets dem angedeuteten Hauptproblem galt, muß ich heute der besonnenen Zurückhaltung jenes Lehrers Achtung zollen.

Schlägt man ältere theologische und apologetische Werke auf, so begegnet man in ihnen oft einer heftigen Bekämpfung des „Darwinismus", ohne daß die drei Gedanken: Veränderlichkeit der Organismen, auf Malthus fußende Zuchtwahllehre und tierische Abstammung des Menschen deutlich auseinandergehalten werden.

Studiert man neuere theologische und apologetische Literatur, so kann man drei Hauptrichtungen in der Behandlung des genannten Gegenstandes feststellen.

Die eine erkennt den Entwicklungsgedanken als verdienstvollen Fortschritt auf dem Gebiete der Naturwissenschaft an und kommt ihm mit dem Begriff der „creatio continua" entgegen. Sie beschränkt also die Schöpfung nicht auf den Weltanfang, und die Erhaltung nicht auf Konstantbleiben fertig geschaffener unveränderlicher Arten, von denen

dann jede lediglich in ihrer Individuenzahl durch Fortpflanzung vermehrt würde. Man sieht ganz richtig ein, daß jeder Fortschritt in der Kenntnis genetischer Naturvorgänge ein Blick in die Schöpferwerkstatt Gottes ist. Man äußert aber hinterher meist einige Bedenken und verrät damit, daß die vorläufige Einigung zwischen Glaube und Wissenschaft noch nicht ganz befriedigt.

Eine andere Richtung sammelte kirchenfreundliche Aussagen berühmter Naturforscher und gleichzeitig kritische Bemerkungen von Sachverständigen über die „Deszendenzlehre alten Stils" und über die verwerfliche Ausbeutung dieser Lehre durch kirchenfeindliche Kreise. Man meint, die Ansichten Haeckels wären heute erledigt. „Man brauche die Leiche Hektors nicht mehr, um Troja zu schleifen." Die andere Seite schreibt sich aber ebenfalls den Sieg zu und behauptet, der lange Kampf zwischen „Dogma" und Entwicklungslehre habe mit dem endgültigen Triumph der letzteren geendet.

Eine dritte Richtung lehnt alle diese Erörterungen ab und erklärt die Diskussion darüber für beendet. Die Bibel sei kein Naturgeschichtsbuch. Es sei nicht Aufgabe des christlichen Glaubens, Erklärungen über den Weltanfang abzugeben und damit der Naturwissenschaft ins Handwerk zu pfuschen.

Was jede dieser drei Richtungen an wahren Erkenntnissen zutage gefördert hat, soll nicht verkannt werden. Es reicht aber nicht aus, um die Fragen zu beantworten, in die sich heute das alte Thema kleidet und mit denen es aufs neue an die Gegenwart herantritt. Ein unklarer Kassenabschluß von vorgestern macht die Rechnungsführung von heute unsicher. Was hilft es, auf einem vielbegangenen neuzeitlichen Wege einherzuschreiten, wenn an einer früheren Wegesgabelung eine vergessene Entscheidung fraglich war und ihre Ungewißheit auf den ganzen weiteren Weg übertragen hat. So ist es in dem hier vorliegenden Falle.

Wo liegen jene Fehler der Vergangenheit? Man hat ausländische Schriftsteller bewundert, statt auf die Altmeister des eigenen Volkes zu hören.

Falscher Widerspruch gegen den Entwicklungsgedanken von kirchlicher Seite her wäre vermieden worden, wenn man einen Ausspruch Joh. Fr. Blumenbachs, des Begründers der Menschenrassenkunde und der Anthropologie beachtet hätte, den er bereits 1806 in

seinen Beiträgen zur Naturgeschichte getan hat und der da lautet: „Und ich rechne diese große Veränderlichkeit (in der Natur) selbst zu den wohltätigsten und weisesten Einrichtungen des Schöpfers."

Kritikl ose voreilige Zustimmung zu den irrigen Auswüchsen der Entwicklungslehre (Totalverwandtschaft, Allmacht der Selektion, nur diesseitige Bewertung des Menschenlebens) wäre unterblieben, wenn ein anderer Gedanke desselben Blumenbach beherzigt worden wäre. Er hat ihn freilich nicht veröffentlicht, sondern nur in seiner Jugend in ein Album eingetragen. Wir besitzen im Forschungsheim das Autogramm im Original. Es ist ein Zitat aus Pope und lautet:

„A little Science is a dangerous Thing
Drink deep or tast not the Pieran Spring
Too Shallow Drafts intoxicate the Brain
But drinking largely sobers us again."

Vielleicht nirgends sonst ist diese Warnung vor oberflächlichem Halbwissen und diese scherzhafte Mahnung zu gründlichem Studium so angebracht wie auf dem Gebiet der Entwicklungslehre und des mit ihr sich auseinandersetzenden christlichen Weltdenkens.

Man redet so oft vom Weltanschauungskampf. Man stellt sich ihn vor unter dem Bilde einer zu verteidigenden Festung oder als einen Waffengang mit scharfgeschliffenen Klingen. Das Neue Testament meint mit dem guten Kampf des Glaubens etwas viel Schöneres: einen olympischen Wettlauf. Sieger ist dabei der, der einen Vorsprung hat und auf den andern zurückblicken kann, der nun gezwungen ist, hinter ihm her zu laufen. Höchste Anstrengung, heiße Mühe kostets auch den Sieger. Aber sie macht sich belohnt, schon damit, daß sich der Kampf ohne Zank entscheidet.

Wir haben zu zeigen, daß christlich gesinntes Weltdenken dem Wort des wissenschaftlichen Weltbildes die richtige weltanschauliche Melodie zu geben vermag und daß christlicher Wahrheitssinn nur ganz gewissenhaft erarbeiteten Weltbildstoff zur weltanschaulichen Weiterverarbeitung zuläßt.

Der Entwicklungsgedanke greift heute von Pflanze und Tier als Objekten auf den Menschen und von der Geschichte der Menschheit und

ihrer Rassen auf die Religionsgeschichte über. Da kann kein Theologe sagen: „Das geht mich nichts an."

Es gilt also „Entwicklung" richtig zu fassen und den Entwicklungsgedanken richtig anzuwenden.

Beim Studium der Entwicklung unterscheidet man homologe und analoge Bildungen. Homologe Organe sind z. B. der Arm des Menschen und der Flügel des Vogels. Entfernt man von einem Vogelflügel Federn, Haut und Fleisch, so bleiben die Knochen übrig. Von diesen bildet eine Knochenröhre den Oberarm und zwei parallele Röhren bilden den Unterarm, ganz wie beim Menschen. Die übrigen Teile bilden eine vereinfachte Hand. Man schließt daraus, daß Vogelflügel und Menschenarm von einer gemeinsamen Urform abgeleitet werden können.

Analoge Organe sind dagegen beispielsweise Vogelflügel und Schmetterlingsflügel. Grundverschiedene Glieder sind hier zu Tragflächen ausgebildet.

Die Naturwissenschaft zieht nun den Schluß: Wenn es in der Natur möglich ist, daß zwei grundverschiedene Gebilde zu der gleichen Funktion tauglich werden, dann ist es denkbar, daß umgekehrt gleiche Gebilde zu verschiedenen Funktionen tauglich geworden sind.

Dabei hat man eine dritte Schlußfolgerung vergessen. Ich ziehe diesen dritten Schluß und sage:

Wenn ganz verschiedene Organe zu der gleichen Funktion umgestaltet werden konnten, dann konnten noch viel leichter homologe Organe zu der gleichen Funktion also analog umgestaltet werden, und ihre Homologie kann selbst schon eine parallele analoge Gleichgestaltung sein. Es kann z. B. gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Ausbildung der Hinterextremitäten zu Rudern mit Schwimmhäuten bei Biber, Ente und Frosch Wiederholungen sind, nicht aber eine gemeinsame Ausgangsform. Und wenn nun die Uranlage ihres Knochengerüsts auch bereits mehrmals in Parallelismen oder in Wiederholungen erfolgte?

Der Entwicklungsgedanke wird durch diese Ergänzung viel größer und reicher. Es kommt eine bisher ungeahnte Buntheit, Musik und Harmonie in die lebendige Welt, die ihr materialistische Denkweise raubte.

Als Kind hatte ich mit acht Jahren schon ein kleines „Museum". Es war in den Räumen des oberen Stockwerks eines Rundbaues unterge-

bracht, dessen unterer Teil die Zentrale eines umfangreichen Fabrikbetriebes enthielt.

Tier und Maschine sah ich nebeneinander in ihrem Wunderbau. Es gibt eine Maschinentheorie des Lebens, die das geistloseste Ding von der Welt ist und eine Maschinentheorie des Lebens, die wunderschön ist. Der Menschengeist läßt tote Maschinen entstehen, der Gotteswille lebendige. Als einmal auf einer Tagung von der Verödung der Menschenseele durch den eintönigen Dienst an der Maschine geklagt wurde, stand ein Mann auf und sagte: „Ich war viele Jahre Fabrikarbeiter. Mir hat die Maschine immer gesungen."

Die lebendigen Maschinen Gottes singen auch. Nur vernimmt nicht jeder ihr Lied. Stephan hat recht, wenn er sagt, daß Hiob 38 und Psalm 104 noch wichtiger sind als Genesis 1.

Aber es ist gar nicht meine Absicht, poetisch zu werden. Bleiben wir ganz „nüchtern", wie es Blumenbach anrät.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf die Tiere.

Der Frosch atmet als Kaulquappe durch Kiemen. Es wachsen ihm Hinterbeinchen, dann Vorderbeine. Hierauf verliert er den Schwanz. Die Pfütze, in der er seine Kindheit zubrachte, vertrocknet. Ein Fisch würde ersticken. Das kleine Fröschlein atmet nun durch Lungen und hüpft dem nächsten größeren Gewässer zu.

Der Vogel absolviert sozusagen seine Kaulquappenzeit schon im Ei, das Säugetier noch früher als Keimling im mütterlichen Organismus. Die drei Stufen Frosch, Vogel, Säugetier werden von der Entwicklungslehre als Endlinien von einem gemeinsamen Ausgangsprodukt, einem Wirbeltierahn betrachtet. Wäre es nicht sinnvoller, sie als Wiederholungen aufzufassen, wie wir tausend andere Parallelerscheinungen der Natur als Wiederholungen aufzufassen gezwungen sind? Es wird ja alles so viel einfacher, und die einfachste Lösung ist immer die beste.

Ich vertrete die Ansicht und habe guten Grund dazu, daß jeder Weltformenkreis eine selbständige Wiederholung eines anderen Weltformenkreises, nicht eine Ableitung aus ihm bzw. aus irgendeiner Varietät oder Rasse desselben ist. Das bekannteste Beispiel eines Weltformenkreises ist der Mensch. Seine Weltformen sind die endgültigen Ausgestaltungen seiner Rassen. Rassen heißen sie, soweit sie Entwicklungswege sind, gleich dem Ast an einem Baume, der einmal ein zarter

Zweig, ja sogar einmal eine bescheidene Knospe im Blattwinkel war. Aber der nächste Stamm im Walde, so nah er dem vorerwähnten Stamm stehen mag, ist doch kein Ast des Nachbarstammes, sondern ein selbständiger Wiederholungsvorgang oder ein gleichzeitig gepflanztes Duplikat.

Das sind Gedanken, die nicht erfunden, erdichtet wurden. Sie ergaben sich aus einer fünfzigjährigen geduldigen Prüfung aller möglichen Naturvorgänge und ihrer Vergleichung an Material aus allen Erdteilen, wie man es früher nicht zur Untersuchung heranzog.

Neuere Experimente haben gezeigt, daß man den Werdegang eines Einzelwesens wesentlich verändern kann. Ein Molch, dem im Larvenstadium die Hypophyse genommen wurde, entwickelt sich nicht normal. Die Hypophyse ist ein Gehirnanhang, der den Abschluß des Wachstums regelt. Entfernt man sie frühzeitig durch eine vom Gaumen aus vorgenommene, viel Geschick erfordernde Operation des vorher betäubten Tieres, so gewinnt dieses eine abweichende Färbung und Größe und bleibt länger im jugendlichen Larvenstadium.

Russenkaninchen bekommen an Körperstellen, die man nach Auszupfen einiger Haare einer kühleren Temperatur aussetzt, an Stelle von weißen Haaren schwarze.

Die Veränderungen in freier Natur, vollziehen sich langsam in großen Zeiträumen. Wir können sie daher weder experimentell wiederholen, noch direkt beobachten. Wir können nur ihre Ergebnisse in der Natur ablesen und von da aus auf die Vorgänge schließen, die sich seit ferner Vergangenheit abgespielt haben.

Das ist nicht immer in glücklicher und geschickter Weise geschehen. Es ist eine fatale Entdeckung, wenn der Amateurphotograph merkt, daß er vergessen hat, in seinem Apparat die Platten zu wechseln. Zwei Aufnahmen auf derselben Platte ergeben ein unbrauchbares Bild. Wir gewinnen aber ein unbrauchbares Bild von der Entwicklung, wenn dabei fortwährend ganz verschiedene Entwicklungsreihen durcheinander geworfen werden. Deshalb schlug ich ihre Sonderung in Weltformenkreise vor [1]).

1) Sie ist durchgeführt in einem sehr umfangreichen Werk. Einen kurzen Überblick gab ich in dem Buch: Die Formenkreislehre und das Weltwerden des Lebens, 1926.

Der Laie kauft sich meist ein kleines Büchlein, um sich rasch über den heutigen Stand der Entwicklungslehre zu orientieren, und zwar ein ganz neues. Er weiß nicht, daß da immer wieder der soeben gerügte Fehler der beiden Bilder auf einer Platte begangen wird und zwar nicht nebenher an einer unwesentlichen Stelle, sondern bei den wichtigsten Stammbäumen. In den Stammbaum des Menschen werden fremde Elemente eingesetzt, und Stufen, über die wir noch gar nichts wissen. Man ergänzt sie daher aus benachbarten Stammlinien. Im gut bekannten Stammbaum des Pferdes wird das, was wir längst wissen, ignoriert, nämlich, daß Parallelentwicklungen vorliegen.

Heute kommt mir gerade das neueste, soeben erschienene Buch von H. Weinert, „Zickzackwege in der Entwicklung des Menschen" in die Hände. Die Kapitelüberschriften lauten: „Wie der Mensch zu seinen Beinen kam", „Wie der Mensch den Schwanz verlor" usw. In dem letzteren Abschnitt heißt es u. a.: „Aber wir wären ebensogut Menschen, wenn wir den Affenschwanz noch behalten hätten, und wir würden uns auch als Kulturmensch ganz sicher damit abgefunden haben. Es gäbe bestimmt Moden und Vorschriften, wie ein solcher Schwanz getragen werden müßte. Der feine Mann würde ihn vielleicht im schönen Bogen über den linken Arm gelegt spazieren führen, der unerzogene Flegel würde ihn einfach hinten nachbaumeln und durch den Schmutz ziehen lassen. Sicher würde es besondere Vorschriften geben, nach denen eine vielleicht vorhandene Schwanzquaste frisiert, gewellt, zugeschnitten oder gepudert sein müßte." (Der Verfasser sagt selbst im Vorwort, daß sein Buch kein wissenschaftliches Werk sein solle.)

Bei der Abbildung des „Urvogels" ist ebenso wie in der 1936 erschienenen 7. Auflage von Richard Hesses „Abstammungslehre und Darwinismus" Archaeornis mit „Archaeopteryx" verwechselt. Wir wissen heute, daß diese beiden ähnlichen und doch sehr verschiedenen Urvögel nebeneinander lebten und daß nebeneinander lebende Tiere stammesgeschichtlich nichts direkt miteinander zu tun haben.

Zu der Frage, ob die letzten Glieder der menschlichen Wirbelsäule sich nie entwickelt haben oder früher eine stärkere Ausbildung besaßen, äußere ich mich nicht. Ein großer Theologe, C. A. Hase, schrieb schon 1869 (Gnosis p. 280): „Wäre aber der Mensch wirklich im Laufe vieler

Jahrtausende aus einem Individuum geworden, das mit einem Eidechsenschwänzlein oder dergleichen geziert war, wie die Frösche noch immer aus den Kaulquappen entstehen: er wäre dennoch ein Geschöpf Gottes."

Wir können ruhig als Vorstufen des Menschen Wesen in allerprimitivstem Zustande vermuten. Muß es aber ein „Zickzackweg" genannt werden, wenn jemand ein Stück zu Fuß geht, dann ein Fuhrwerk benutzt und zuletzt ein Auto oder einen Schnellzug? Können drei verschiedene Wege nicht auf einer geraden Linie liegen?

Weinert wiederholt auch darin bekannte Irrtümer, daß er schreibt: „Schließlich war es aber doch in der christlichen Moral begründet, daß das jedem Vernunftmenschen als selbstverständlich erforderliche Mitleid in einem Maße übertrieben wurde, daß nun gerade das Kranke und Lebensuntüchtige mit besonderer Fürsorge höher bedacht wurde als das Normale und Volkstüchtige, das sich auch unter schwersten Verhältnissen seinen Weg durchs Leben selbst suchen konnte" (S. 150), „denn darauf kommt die karitative Fürsorge schließlich hinaus, daß wir die Erbkrankheiten züchten" (S. 152). Als ob christliche karitative Anstalten Ehen von Erbkranken förderten. Sie nehmen diese ja aus dem öffentlichen Leben heraus, wo sie früher, wie schon Luther klagte, das Land voll Krüppel machten.

Man sieht hier, wie die Linie immer wieder von der weltbildlichen Linie in die weltanschauliche hinübergleitet und dabei in einen alten Fehler.

Wenn es in dem Vorwort heißt, daß die „Unterscheidungsmerkmale" (des Menschen vom Tier) „nicht zweckmäßig eingerichtet und zweckdienlich vorherbestimmt waren", so könnte man dazu ein Fragezeichen machen [1]). Aber vielleicht sehen wir hier besser ein Zugeständnis, daß in der Natur selbst keine Zielstrebigkeit im hylozoistisch-pantheistischen Sinne liegt. Dem widerspricht jedoch Weinert gleich wieder, wenn er die Entwicklung „Aufstieg durch eigene Kraft" nennt.

Ich führe dieses neueste Beispiel hier nur an, damit der Theologe erkennt, daß die alten Unklarheiten noch keineswegs überwunden sind, und daß „ein bißchen Wissenschaft ein gefährliches Ding ist" — auch für ihn selbst.

1) Wenigstens stellt eine neue Schrift von Hans Driesch, Die Überwindung des Materialismus (1935) die Dinge anders dar.

Es wäre doch wünschenswert, daß die Naturforscher etwas gründlicheres Wissen über Glaubensgehalt und Praxis der Kirche hätten, und ebenso kann es dem Theologen nicht schaden, wenn er eine nicht zu oberflächliche Kenntnis der naturgeschichtlichen Dinge besitzt.

Woher soll er sie nehmen, wenn ein Buch dem andern widerspricht und ein Autor das Gegenteil von den Aussagen des anderen behauptet? Luther hat einmal etwa folgendes gesagt: Es sei wünschenswert, daß ein Wissenszweig ausgebaut würde, der gediegene Kenntnisse der Natur erarbeitet. Jetzt, d. h. zu seiner Zeit, wüßten die Landwirte darüber mehr als die Gelehrten. Das Volk sagt: „Was ein Häkchen werden will, krümmt sich beizeiten." Ein Fachmann spricht dagegen von „Zickzackwegen". Ein anderer Professor (M. Westenhöfer) ist auf Grund anatomischer Feststellungen zu ganz anderen Ansichten über „das Problem der Menschwerdung" gekommen. Er vertritt ebenso wie ich die Ansicht, daß der menschliche Stammbaum eine selbständige Entwicklungslinie bildet. Die Diskussion über die neuen Gesichtspunkte steht noch völlig in ihren Anfängen. Ich wünsche daher gar nicht, daß sie vorläufig apologetisch ausgewertet wird. Es muß erst noch mancher tiefe Trunk getan werden aus dem Becher, den Blumenbach meinte.

Die Bibelworte, nach denen die Natur auf Gottes Geheiß die Geschöpfe aus Wasser und Erde hervorbringt, werden immer ihren tiefen Sinn behalten. Heute noch liefern Wasser und Erde nach Gottes Willen die Baustoffe für unsern Leib.

Man hat oft und nicht mit Unrecht die poetische Schönheit der Naturschilderungen in der Bibel betont. Aber man übersehe einen anderen Vorzug nicht, ihre Nüchternheit. Zur Nüchternheit mahnt ja Blumenbachs Albumvers im letzten Grunde. Wie nüchtern ist das, was die Bibel sagt, im Vergleich zu phantastischen Darstellungen der Zeitgenossen.

Wenn man daher betont, daß die Bibel kein Naturgeschichtsbuch ist, so unterschätze man doch nicht den Reichtum naturkundlichen Stoffes, den sie enthält.

Es wunderte mich sehr, als ich vor einigen Jahren in einem neuen theologischen Werk die Aussagen der Bibel über das Kaninchen als besonders deutliches Beispiel eines naturwissenschaftlichen Irrtums der Bibel angeführt fand. Der Autor wußte nicht, daß der „Saphan"

der Bibel nicht unser Kaninchen, sondern der Klippschliefer ist, der sein Haus wirklich in die Felsen baut und ein sehr merkwürdiges Tier ist. Schon 1675 kam Bochart in seinem großen Werk über die Tiere der Bibel zu dem Ergebnis: „Saphan non est cuniculus." Man lese auch, was Brehm über den Magen des Tieres schreibt. Es mag übertrieben sein, aber es beschämt manchen Theologen, wenn der junge Alfred Brehm noch an einer anderen Stelle seiner naturwissenschaftlichen Werke die Naturbeobachtung der Bibel rühmt und geradezu schreibt: „Kurz, die Beschreibung der Bibel ist richtig in jedem ihrer Worte."

Es fällt uns heute nicht mehr ein, jede naturgeschichtliche Aussage der Bibel naturwissenschaftlich verteidigen oder rechtfertigen zu wollen gegen Leute, die weder von wissenschaftlich-geschichtlichem Verständnis des Bibelworts, noch von richtigem Gebrauch der Bibel eine Ahnung haben.

Aber auf eine andere Frage muß ich hier noch eingehen. Der Begriff der Theologia naturalis wird heute wieder erörtert. Ich habe keineswegs die Absicht, mich hier zu ihrem Anwalt zu machen. Aber man sei doch auch in der Beurteilung dieser Frage recht nüchtern. Gott hat „vorzeiten manchmal und auf mancherlei Weise geredet zu den Vätern durch die Propheten, und am letzten hat er geredet durch den Sohn". Gleich im ersten Jesajakapitel beschämen Tiere den Menschen. Vielleicht waren die Sterne schon Gottes Propheten zu einer Zeit, wo die Menschen noch keine Sprache im heutigen Sinne besaßen.

Und gerade der, durch den Gott zuletzt geredet hat, hat wie kein anderer die wunderbare Sprache gedeutet, in der Gott mit uns spricht durch die Lilien auf dem Felde und durch das vergängliche Gras auf der Wiese.

Aber die gewaltigste Sprache Gottes in der Natur ist die lange Entwicklung der lebendigen Welt und in ihr besonders die lange Entwicklung, die er dem Menschen gegönnt und geschenkt hat vor allen Kreaturen, mit denen er heranwuchs, das was in der Frage liegt: „Seid ihr denn nicht viel mehr denn sie?"

Ein großes Werk aus dem Museum Darwinianum in Moskau, 1923 erschienen, schließt mit den Worten:

„Wie dem auch sei — bezüglich des verwickelten und schwierigen Problems der Psyche des Schimpansen, dieses in so mancher Hinsicht

uns zunächst stehenden Anthropoids, ist ja offenbar das letzte Wort bei weitem nicht gefällt, und muß ein solches zukünftigen Forschern und zwar Vertretern zweier Wissenschaften der Psychologie der Tiere und der Psychologie des Kindes überlassen werden. Dem vereinten Fortschritte dieser beiden Forschungszweige mag es vorbehalten werden, zu entscheiden, ob die zwischen höchster Tier- und primitivster Menschenseele für uns heute nicht zu leugnende Verschiedenheit auf einer zeitweiligen Lücke unserer Kenntnisse beruht oder als weitgähnende Kluft sich nimmer überbrücken läßt."

Diese weitgähnende Kluft zwischen Tier und Mensch werden auch die Entwicklungsforscher anerkennen, die für beide gemeinsamen Ursprung annehmen.

Die Theologie sieht die Kluft nicht im Ursprung, sondern im Endziel, das beim Tier mit dem zeitlichen Lebensabschluß erreicht wird, beim Menschen nicht.

Bei der Frage Entwicklungslehre und Schöpfungsglaube interessiert uns ein tieferes Problem. „Entwicklung" bedeutete ursprünglich Auswickelung präformierter Keime. Heute weiß man, daß nur das sich entwickeln kann, wozu die erforderlichen „Gene" (Entwicklungsanlagen oder Erbfaktoren) vorhanden sind. Aber man bugsiert wieder den Schöpfungsglauben aus der Welt hinaus, wenn man ihn präformatianisch vor den Anfang stellt, statt in den Anfang und in den ganzen Weltablauf hinein [1]). Dieser ist nicht ein mechanisches Abrollen, son-

1) Ich hatte seinerzeit den Ausdruck „Hypogenese" für echte Neubildungen vorgeschlagen, da sie weder Auswickelung präformierter Anlagen, noch epigenetische Umformungen von Endgliedern sein können. Da ich aber den Ausdruck „Hypogenese" bei Häckel in anderem Sinn angewandt fand, habe ich ihn in „Neohypogenese" geändert. Er besagt, daß das Neue nicht als etwas längst Vorhandenes in den Keimzellen vorrätig liegt, sondern sich wirklich neu bildet, aber nicht oben am Endziel, von dem ausgebildeten Körper her, sondern aufs neue von der Wurzel her, also von der Keimbahn aus. Man denke sich eine Reihe von Leuten auf einem Wege, von denen die letzten anfangs langsam gehenden, dadurch mehr ausgeruhten nachher die vorne gehenden ermüdeten überholen oder Reserven, die im Kriege nach und nach vorgeschoben, einander ersetzen. So hat man ein Bild, das den wirklichen Naturvorgängen entspricht. Diese Reserven waren aber nicht von Anfang präformiert und in Bereitschaft stehend da, wie die älteste „Entwicklungslehre" annahm, sondern sie werden hinter der Front gebildet. Wie dies geschieht, das ist das Geheimnis der Schöp-

dern ernste dramatische Wirklichkeit. Wenn in diesem Sinne Weinert sich gegen die zweckdienliche Vorherbestimmung wendet und von „Zickzackwegen der Entwicklung" spricht, wollen wir dieser Diskussion einmal ruhig ihren Lauf lassen.

Wir stellen die ganze Welt, ihren Anfang und ihr Ende, die Entwicklung von Eizelle und Embryo, aber auch die gesamte Fortentwicklung mit ihren Schicksalen, Schicksalswandlungen und Schicksalsüberwindungen in den alles umfassenden Schöpfungsgedanken hinein. Es wäre geistige Armut, ihn einzuschränken.

Die Fürsorge für das Kleinste und Schwächste ist dabei der Natur nicht fremd. Die Kaulquappe wird im warmen Wasser des Froschtümpels, das Hühnchen in der gleichmäßigen Brutwärme in der Eischale, der mikroskopisch kleine, mit bloßem Auge also gar nicht sichtbare Menschenkeim im warmen Mutterschoß gesichert. Und wenn das kleine fertige und doch so unfertig geborene Menschlein das Licht der Welt erblickt, stellt sich in einem Augenblick sein gesamter Blutkreislauf um, und an einer ganz anderen Stelle des mütterlichen Organismus ist die Nahrungsversorgung für es bereit.

All dies Wunderbare braucht nicht präformiert zu sein. Es ist hervorgebracht, ist, wie Kant sagte, nicht Edukt, sondern Produkt. Es ist Resultat von Fortentwicklung. Es ist nicht nur Altschöpfung, Vorherschöpfung, sondern in jeder Sekunde des Wegs Neuschöpfung, Fortschritt. Es ist Wiederholung und doch überall Original.

Gerade diese Denkweise ist es, mit der sich der Schöpfungsglaube verbinden kann, der Schöpfungsglaube, von dem die Bibel redet.

Ich habe mich mit manchem großen Naturwissenschaftler soweit geeinigt. Aber nun kommt der Theologe und sagt: „Nein. Von der Natur her gibt es keinen Weg zu Gott. Von dort aus suchten ihn vergebens die Religionen. Das Christentum ist keine Religion." Der Protest gegen diesen falschen Sprachgebrauch des Wortes „Religion" scheint vergeblich zu sein. Einer spricht dem anderen die Worte nach. Auf den Kan-

---

fung, in das wir erst sehr bescheidene Einblicke hinsichtlich der Ontogenese und noch viel bescheidenere hinsichtlich der Phylogenese tun. Am Ersatz des Milchzahnes durch den Dauerzahn und aus der Neubildung des Hirschgeweihs an Stelle der abgeworfenen vorjährigen „Stangen" sowie am Wachstum unserer Fingernägel kann man sich die Neohypogenese am leichtesten veranschaulichen.

zeln, in Schriften, in apologetischen Schulungen hört man es sagen: Das Christentum sei Offenbarung. Es stehe im Gegensatz zu jeder Religion. Diese Erkenntnis sei — ich hörte es an hervorragender Stelle aussprechen — die wertvollste Errungenschaft der theologischen Arbeit der letzten Jahre. Das stimmt nicht ganz. Es steht schon in Vilmars Dogmatik aus dem vorigen Jahrhundert, I, S. 10. „Von christlicher Religion zu sprechen ist streng genommen ein Mißbrauch, in der Kirche streng zu meiden" heißt es dort.

In der Bibel bringen die Söhne des Urmenschen Opfer dar. Sie waren keine Christen und keine Israeliten. Der eine hätte fromm sein können, aber er war es nicht. Der andere war fromm, und sein Opfer war deshalb Gott angenehm. Gott schenkt seine Huld und Selbstoffenbarung nach der Lehre der Bibel da, wo er echter Religion und nicht falscher Religion begegnet. Wer es anders darstellt, widerspricht den Lehren der Bibel. Sollen wir heute den Leuten Wasser auf die Mühle liefern, die das Alte Testament verwerfen?

Echte Religion und echte Wissenschaft vertragen sich, denn sie haben beide das gleiche Merkmal, an denen man sie erkennen kann: vornehme Bescheidenheit, der alles überhebliche Pharisäertum fremd und zuwider ist, das sich im Alleinbesitz der Wahrheit dünkt. Echte Religion und echte Wissenschaft machen die Menschenseele nicht unempfänglich für das Offenbarungswirken Gottes.

Man hat die Religionen graphisch als Striche auf einer Grundlinie dargestellt, die von unten nach oben gerichtet sind, ohne hinauf zu reichen, die Offenbarung dagegen als einen Strich der von oben bis nach unten geht.

Aber die Schöpfung ist keine Zaubertat eines deus ex machina, sie macht natürliche Vorgänge zu ihren Dienern, ob die Keime des Saatfeldes in der Erde sich entwickeln oder der Blitz vom Himmel auf den Altar des Propheten fällt.

Pflanzen und Tiere standen auf Gottes Geheiß nicht fertig da, wie es in Haydns „Schöpfung", künstlerisch gesehen, so schön geschildert wird, sondern Gott ließ sie in Jahrmillionen durch Naturkraft sich entwickeln. Die Bibel fiel nicht als fertiges Buch vom Himmel, sondern Gott ließ sie von Menschenhänden schreiben. Auch ist sie nicht sein fertiges Diktat, wie es der Koran zu sein vorgibt. Der Messias stieg nicht

mit gewappneten Scharen vom Himmel, sondern wurde auf Erden geboren und lebte lange im Verborgenen, ehe er hervortrat. Er schrieb nicht mit seiner Hand das Neue Testament, sondern ließ es aus den Spuren, die sein Werk auf Erden, seine Predigt, sein Tod und seine Auferstehung hinterließen, erstehen.

Gottes Wege müssen so genommen werden, wie sie sind. Wie drastisch hat sich oft Luther darüber ausgesprochen! Er weist auf das Hühnchen im Ei hin. Gott macht eins nach dem andern. Er läßt auch die Erkenntnis der Menschen langsam reifen, die naturwissenschaftliche und die theologische. Gesunde Entwicklung vollzieht sich allmählich. Darum braucht's Geduld. Wir sehen's an der Natur. Wir lernen's vielleicht auch in der Kirche.

Schleiermachers Denkstruktur.

Von Dr. Albert Reble in Naumburg a. d. S.

Die Schleiermacherforschung, insbesondere soweit sie sich um den philosophischen Denker Schleiermacher bemüht, hat von Anbeginn darunter zu leiden gehabt, daß sie sich einer Fülle von Einzelabhandlungen, Vorlesungsnotizen und Systementwürfen gegenübersieht, die, aus verschiedenen Zeiten stammend und unter ungleichen Gesichtspunkten entworfen, zum großen Teil von ihm selbst keine abschließende Bearbeitung mehr erfuhren und in manchen Fragen offenkundige Abweichungen voneinander aufweisen. Der weitgehende Mangel an Übereinstimmung der Schleiermacher-Interpretationen spiegelt die Schwierigkeit wieder, seine Gedanken eindeutig zu fassen; so ist denn gelegentlich sogar die Meinung geäußert worden, von dem System Schleiermachers könne man im Grunde gar nicht sprechen.

Die Denkformenforschung in der deutschen Philosophie unserer Tage mit ihrer Methode der philologisch-philosophischen Quellenanalyse gibt uns die Möglichkeit, über sich in der Tat vielfach wandelnde Einzelfragen und über die Gliederung nach „Perioden" hinweg zu dem Kern einer einheitlichen und durchgängigen Denkhaltung bei Schleiermacher vorzudringen, sie in ihrer Struktur exakt zu fassen und die philosophische Systematik wiederum als eine Auswirkung der

Denkstruktur zu verstehen. Überdies läßt sich an Schleiermacher eine interessante Abwandlung eines schon genauer erforschten Denktypus aufzeigen.

Das mutige Hinausstreben des jungen Schleiermacher über die Grenzen und Bindungen der Brüdergemeinde, die tiefe Auseinandersetzung des zur kritischen Selbstbesinnung Erwachten mit Kant, die straffe Systematik und abstrakte Terminologie in der Philosophie des Universitätslehrers können der Feststellung nichts von ihrem Gewicht nehmen, daß das gefühlsgesättigte, mystikdurchtränkte Weltbild des Herrnhutertums mit seinem Individualität und Universum in gleicher Inbrunst umspannenden Geiste den tragenden Grund für Schleiermachers ganze Denkhaltung darstellt. Sein oft zitiertes Wort aus romantischer Zeit, daß er sich als „Herrnhuter höherer Ordnung" fühle, spricht eine echte Selbsterkenntnis aus. Durch das elterliche Haus, vor allem aber durch die Jahre in Niesky war er in der Tiefe seines Gemüts mit der auf die Mystik der Liebe gegründeten, von schwärmerischer Gefühlsinnigkeit getragenen Gemeinschaft der Brüder völlig verwachsen, in deren engem Kreise das organische Weltbild die Seelen mit besonderer Kraft formte. Der hohe Gedanke von einer im Geist gegründeten christlichen Kirche („Ich das Haupt und ihr die Glieder") war für sie soweit gestaltende Macht geworden, daß sie sich wahrhaft als durcheinander hindurchlebende Zellen eines großen Organismus empfinden konnten und sich im Sinne des „objektiven Idealismus" in einem umfassenden Sein geborgen wußten, das, wie der stoische *νοῦς*, über den Einzelnen lag und doch durch sie hindurch in organischem Wachstum sich entfaltete. Das Bild vom Organismus, zu dem sich Goethe unter dem Zeichen der Natur, Hegel unter dem Zeichen des Logosgeistes bekannte, spiegelt, mehr gefühlsmäßig-religiös gefaßt, auch den Geist des Herrnhutertums wider, das wiederum als der Mutterboden für Schleiermachers Auffassung bezeichnet werden kann.

Die Welt selbst seinem unmittelbaren Gefühl gemäß in naiver Weise als ein lebendiges Sichdurchdringen von individuellen und überindividuellen Kräften, als ein großes, in der Gezweiung Gestalt gewinnendes Gewächs denkerisch zu fassen, muß Schleiermacher von dem Augenblick an außerstande sein, wo er sich in die „Kritik der reinen Ver-

nunft" vertieft und in seinem Philosophieren die transzendentale Wendung vollzieht. Seine aus den Jahren 1793/94 stammenden Auseinandersetzungen mit Kant, Spinoza und Leibniz (die Arbeiten „Spinozismus" und „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems"), die hier freilich nur unter dem Gesichtspunkt unserer Frage herangezogen werden können, zeigen nun in interessanter Weise, wie bei ihm das mystisch-objektive Lebensgefühl durch den Einfluß Kants scheinbar eine Brechung erfährt, in Wahrheit aber erst jetzt gerade zum begrifflichen Ausdruck gelangt. Durch die kantische Wendung des Subjekts zu seinen Erkenntnisbedingungen werden zwar alle unmittelbaren Schlüsse auf die Welt „an sich" als unkritisch abgewiesen, und so erscheint dem Schleiermacher dieser Zeit das metaphysische Individualitätsproblem, d. h. die Frage, ob den Dingen der Erfahrungswirklichkeit ein ungeteiltes oder ein individualisiertes Sein zugrunde liegt, so prinzipiell unentscheidbar, daß er sich entschließt, sie zu ersetzen durch die andere Frage, wie sich die Einzeldinge *aus unseren in der Erfahrung tätigen Funktionen* aufbauen. Aber die Antwort, die er hierauf gibt, ist keineswegs an Kant, sondern an dem Weltbild *Spinozas* orientiert und läßt in der gegenseitigen Zuordnung der Begriffe bereits eine eigentümliche Denkstruktur erkennen.

Die kritische Abweisung des metaphysischen Substanzproblems, die ja eine Subjektivierung des Weltbildes bedeutet, hält nämlich Schleiermacher nicht davon ab, nun *die Erfahrungswirklichkeit selbst* nach der Art des mystischen d. h. organischen Denkers zu sehen. Wie für diesen das Allgemeine nicht „über", sondern „im" Einzelnen existiert, das Besondere aber wiederum weder Eigensein besitzt, noch ein „Exemplar" eines höheren Allgemeinen ist, vielmehr eine lebendige „Offenbarung" des Ganzen darstellt und isoliert betrachtet zu unwirklichem Schein wird, so rückt Schleiermacher alle Begriffe aufs engste zusammen und läßt das Endliche aus dem Unendlichen in lebendiger Gliederung herauswachsen, wobei die Einzelerscheinungen in dieser Zeit von ihm freilich noch durchaus negativ bewertet werden und nur als Schaumkämme im Meere des Ganzen gelten. „Die endlichen Dinge sind ein aus einer durch die Teile des Unendlichen verbreiteten ungleichförmigen *Vereinigung der entgegengesetzten* Attribute entstehender Schein" (WW. Abt. III, Bd. 4, 1. Teil, S. 301;

Sperrung von mir). Zwei Grundgedanken, die sich dann durch das ganze Denken Schleiermachers hindurchziehen, haben hier zum erstenmal und in noch unbeholfener, starrer Sprache Gestalt gewonnen: der Gedanke der Polarität und der der Mischung. Im Anschluß an Spinoza unterscheidet er polar gelagerte Attribute und Modi des Seins (das für ihn als Kantianer also ein Produkt unserer Funktionen ist). Grundtatsache ist stets die Verbundenheit der Pole; kein Modus existiert ohne den anderen, daher ergreift die Betrachtung in dem einen zugleich das Ganze. Es bestehen nur mannigfache Bindungen und verschiedene Akzentuierungen, die sich ineinander verwandeln und auseinander entfalten können in stetem polarem Zusammenspiel. Der berühmte Gedanke der „Reden" (1. A., S. 6 ff.), daß sich ein Individuum aufbaue durch das eigentümliche Verhältnis entgegengesetzter Kräfte, ist also bei Schleiermacher bereits 1793 nicht nur angedeutet und vorgebildet, sondern direkt ausgesprochen! Und die von Süskind [1]) geäußerte Vermutung, daß Schleiermacher die Idee der Polarität und der chemisch, durch verschiedene quantitative Bindung zu verstehenden Individualität von Schelling übernommen habe, wird von den Quellen selbst eindeutig zurückgewiesen. Schon damals schwingt Schleiermachers Denken in dialektischer Weise zwischen dem endlichen Dinge und dem Unendlichen und wiederum zwischen den verschiedenen polar gelagerten Modi hin und her. Bezeichnenderweise verdeutlicht er sich diese seine Grundanschauung am Bilde eines Baumes, das die Struktur seiner Gedankenbewegung sehr klar erkennen läßt: „Sein Wesen ist reine Materie ... An dieser sind zwei verschiedene Eigenschaften, Flüssigkeit und Festigkeit (daß diese ineinander übergehen, muß nicht mit betrachtet werden), und jede von diesen hat verschiedene modi, jene Einsaugung und Verdickung, diese Kohäsion und Reibung. Die beiden Eigenschaften sind in den verschiedenen Teilen des Baumes auf verschiedene Art miteinander verbunden, aber immer verbunden. Keine Flüssigkeit kann jemals wahrgenommen werden als durch verschiedene Verhältnisse von Zirkulation und Verdickung; keine Festigkeit ohne verschiedene Mischung von Kohäsion und Reibung. Daher muß nun notwendig in uns die Vorstellung von verschiedenen einzelnen Dingen

1) H. Süskind: Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, 1909, S. 114 ff.

entstehen ... Das Blatt, der Zweig, die Rinde scheinen Individuen, sinds aber nicht und existieren eigentlich nur als Teile des Baumes. Doch ist kein Teil des Baumes, der nicht zu solchem Scheinindividuum gehörte" (WW. III, Bd. 4, 1, S. 302 f.). Es ist kein Zufall, sondern gehört unmittelbar zum Wesen der dargelegten Anschauung, daß sie sich in dialektischer Form ausspricht. So kann sich, wie Schleiermacher hier betont, das Ganze nur dadurch zur Gestalt bringen, daß es in den endlichen Dingen erscheint, es ist somit an sie gebunden. Andererseits sind sie etwas Negatives und kommen ihm eigentlich nicht zu. Sie sind nur Oberfläche von ihm, Erscheinung, ja sogar „Schein". Diese Dialektik entsteht dadurch, daß der einzelne Begriff in schillernder Weise gefaßt, dauernd mit anderen verwoben und wieder von ihnen gelöst wird. Er wird einmal als einzelner i m Zusammenhang, dann wieder als einzelner a u ß e r dem Zusammenhang, und der Zusammenhang wird einmal als an den einzelnen Begriff gebunden, dann wieder als ihn übergreifend genommen. Schleiermacher rückt alle Begriffe, alle Attribute, alle Modi so eng aneinander, daß an die Stelle einseitiger Ursachbeziehung und räumlicher Nebenordnung die echte Wechselbezogenheit der Glieder, die organische Entfaltung einer Gesamtanschauung tritt. Der im mystisch-organischen Weltbild gegebene lebendige Realzusammenhang kehrt hier in der Denkstruktur als Begriffszusammenhang wieder. Während die dialektische Denkart bei aller Abwandlung durch den „mos geometricus" der Grundkonzeption nach auch bei Spinoza vorliegt, hat Jacobi in seiner bekannten Schrift über die Lehre des Spinoza in grober Verkennung des wahren Sachverhalts den spinozistischen Zusamnenhang von Denken und Ausdehnung auseinandergerissen und zugunsten der letzteren in eine mechanische Abhängigkeit verwandelt. Schleiermacher nun lernt Spinoza in dieser grob materialistischen Verzerrung kennen und — stößt trotzdem zu dem wahren Zusammenhang durch! Dilthey hat darin mit Recht einen Beweis seines großen „kritischen Genies" gesehen, darüber hinaus aber spricht sich darin unverkennbar Schleiermachers eigene Denkhaltung aus, die an Spinoza ihre Wahlverwandtschaft erspürt.

Macht Schleiermacher nun gegenüber der Entstellung Jacobis das Denken wieder zum gleichgeordneten Pol der Ausdehnung, so daß beide eine echt dialektische Einheit bilden, so zieht er doch bemerkenswerter-

weise hier wie überall nicht die letzte Konsequenz der organischen Denkform: beide Attribute im Verlaufe der Gedankenbewegung gänzlich zu identifizieren, so daß „in Wahrheit" und im letzten Grunde alles Denken Ausdehnung und alle Ausdehnung Denken wäre. Bei diesem, bis zur völligen Ineinssetzung ausschwingenden, etwa bei Spinoza selbst und bei Goethe vorliegenden Denkverfahren, das vielleicht am besten als reine Dialektik bezeichnet werden kann, hat der Gedanke gar nichts wirklich Festes mehr; er spannt zunächst die Begriffe auseinander, verschmilzt sie dann aber so sehr ineinander, daß alles in vollkommene Bewegung aufgelöst und die Bewegung selbst zu einem vollen Kreise geworden ist. Bei Schleiermacher dagegen bleiben die Begriffe als solche bestehen: „daß diese ineinander übergehen, muß nicht mit betrachtet werden", hieß es oben. Sie hängen zwar aufs engste aneinander und spannen gleichsam zwischen sich und um ihre Achse herum ein dichtes Gewebe, aber sie sind mehr wie feste Zellkerne in eine als Ellipse zu denkende flache Zelle und ihr Plasma eingebettet und strahlen gegenseitig Kräfte aus, die sich jeweils in verschiedenen Verhältnissen binden. Im Unterschied von der reinen Dialektik läßt sich die hier in den Spinozastudien in Ansätzen bereits vorliegende Denkstruktur Schleiermachers als Mischungsdialekt bezeichnen, wobei freilich zu beachten ist, daß nicht eigentlich die Vorstellung mechanischer „Mischung" zugrunde liegt, sondern der Gedanke einer etwa der magnetischen und chemischen Gesetzlichkeit analogen Bindung.

Lange vor der eigentlichen „romantischen" Zeit also hat sich in Schleiermacher eine bestimmte Art des Denkens soweit verfestigt, daß sie durch seinen Eintritt in den weiten Kreis des Berliner Lebens und durch die Fülle der nun ihn beschäftigenden Probleme des menschlich-geistigen Lebens nicht umgebogen oder außer Kraft gesetzt, sondern zur Bewährung gezwungen wird und zu voller Klarheit gelangt. Schleiermacher läßt jetzt einerseits die kantische Brechung fallen, die sein Denken vorher in den Bereich der Erfahrungswirklichkeit einschloß. Andererseits geht ihm der Sinn auf für das Geheimnis der Individualität — und diese ist noch lebenserfüllter als das von ihm früher zum Problem gemachte Individuum. Beides bedeutet eine Vertiefung und Ausweitung seiner organisch-dialek-

tischen Denkform, die nun in der Durchleuchtung der menschlichen Lebenszusammenhänge erst ihren natürlichen Gegenstand erhält. Die dem frühromantischen Denken in besonderem Maße eigene Tendenz, die Begriffe bis zu Extremen polar auseinanderzuspannen und sich dann mit leichtem Schwunge darüber zu erheben, um sie als paradoxe Antithese, als „Fragment", als Aphorismus stehen zu lassen (Fr. Schlegel!), beherrscht in den ersten Jahren der romantischen Zeit auch Schleiermacher. Seine Tagebücher aus jener Epoche zeigen, mit welcher Freude er in den verschiedensten Gebieten Widersprüche aufspürt und Sachverhalte in paradoxer Form ausdrückt. Der Gedanke der polaren Entgegensetzung, in den Spinozastudien begrifflich vorgebildet, wird ihm jetzt durchgängige Methode der Problembewältigung. Nachdem er sie zuerst an einzelnen verstreuten Gegenständen der menschlich-sittlichen Welt übt, nachdem er dann schon 1799 das Gebiet der Geselligkeit eingehender behandelt, entwickelt er in den „Monologen", besonders aber in den „Reden" ein umfassendes organisches Weltbild mit eminent systematischem Gehalt, wenn auch ohne systematische Form. Seine dialektische Denkstruktur hat sich jetzt zu ausgeprägter Gestalt durchgearbeitet und kann unschwer aus den literarischen Zeugnissen wieder abgelesen werden. Durch transzendentalphilosophische Reflexionen nicht mehr aus seiner Richtung gedrängt und von Herders und Goethes Betrachtungsweise stark beeindruckt, zeichnet er das grandiose Bild von dem Kosmos als einem großen göttlichen Gewächs, das die Generationen und Völker wie Schößlinge von eigentümlicher Gestalt und Größe aus sich hervortreibt und die einzelnen Menschen wieder wie Blätter und Blüten an diesen Zweigen wachsen läßt. Auch das kleinste Wesen hat eine „markierte Physiognomie", ist einmalig und einzig, und doch wird alles von einem großen Lebensstrom durchpulst und lebt nicht neben-, sondern in- und durcheinander. Das Denken, das diese lebendigen Beziehungen in all ihrer Verflochtenheit nachdenken und ausdrücken will, wird, da es von einem Begriff nicht geradlinig zum andern fortschreiten kann, sondern bei ihrer Wechselbezogenheit zum Ausgangspunkt sich zurückbiegen muß, in eine kreisende Bewegung versetzt, die gleichsam zwischen zwei Polen hin- und herschwingt und sich bei der sprachlichen Fixierung als Widerspruch niederschlägt. Schlegels Wort von der „zyklischen" Philosophie drückt

die auch bei Schleiermacher vorliegende Grundstruktur gut aus. Wie im späteren System, so ist sie auch schon in den Reden und Monologen bis in die Satzkonstruktion hinein zu verfolgen und erscheint in typischen, dem Gedankenkreis entsprechenden Pendelsätzen wie etwa diesem: „Alles außer ihm (dem Ich) ist nur ein andres in ihm, alles ist der Widerschein seines Geistes, *so wie* sein Geist der Abdruck von allem ist" (R. 171, Sperrung von mir). Wenn dieselben Pendelsätze in größerer Zahl in den späteren Systementwürfen wie auch in den ganz späten Akademieabhandlungen zu finden sind (Einer von vielen aus der Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes, 1827: „Wie aber die Zersplitterung in das persönliche einzelne Leben nur dem Irdischwerden der Vernunft angehört, so gehört es zur Vergeistigung der irdischen Erscheinung, daß die Vernunft die Schranken der Persönlichkeit durchbreche"), so ist auch das ein Hinweis auf die von der Einteilung in verschiedene Epochen tatsächlich unberührte Grundform in Schleiermachers Denken. Wie die angeführten Sätze zeigen, kreist die Bewegung jedesmal um zwei gegensätzliche Begriffe wie um Pole (in unseren beiden Fällen: Ich — Welt; persönliche Vereinzelung — überpersönlicher Zusammenhang), sie werden als einzelne Begriffe voneinander unterschieden, um gerade in ihrer unterschiedlichen Bestimmtheit ineinander verwoben zu werden. Während die Pendelsätze die gedankliche Bewegung mehr entfalten und sie gleichsam in ihrem Verlaufe nachzeichnen, geben andere Formulierungen die Einheit der Gegensätze unmittelbar wieder und wirken dadurch als paradoxe Widersprüche, so etwa das Wort von dem Menschen „nicht nur als *Geschöpf*, sondern als *Schöpfer* zugleich", der sich überall mit der Natur „*im ewigen Streit in unzertrennlichster Vereinigung*, sich ihr innerstes Zentrum und ihre äußerste Grenze" findet [1]). Wie die ganze Menschheit für Schleiermacher einen gewaltigen Organismus, ein in allen Gliedern ständig hin- und herpulsierendes Leben, ein „unübersehliches Ineinandergreifen" darstellt, „wo nichts Bewegliches ganz durch sich selbst bewegt wird, und nichts Bewegendes nur sich allein bewegt" (R. 96. Man beachte die doppelte Kreisbewegung des Gedankens!), so hängen auch alle Begriffe in viel-

1) R. 171 f., Sperrung von mir; vgl. auch R. 132, 143, 152, Monologen 52, 106.

fältigster Verflochtenheit ineinander. Kein einziger kann ohne Schaden aus dem Gesamtzusammenhang gelöst werden, vielmehr ist jeder einzelne aus dem Zusammenhang aller überhaupt nur zu verstehen. Dieser Satz gilt wie für jeden mystisch-organischen Denker, so insbesondere für Hegel und Schleiermacher. Die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den gemeinten Sachverhalt im sprachlichen Nacheinander angemessen wiederzugeben, und die gleiche Unmöglichkeit, sich vor dadurch nahegelegten Mißverständnissen zu schützen, haben gerade diese beiden Geistesheroen, die in ihrer Grundhaltung so vielfach übereinstimmen und sich doch infolge anderer entscheidender Differenzen (s. u.) so wenig verstanden, sehr bitter empfunden. Immer wieder hat Schleiermacher darüber geklagt, daß er von dem, was durch Trennung stirbt, doch „nicht anders als getrennt reden kann".

Die Tatsache, daß in Schleiermachers Denken stets das Ganze den Teilgliedern vor- und übergeordnet ist, schließt in sich zugleich die andere, daß jeder Begriff, in vollem Sinne erfaßt, unmittelbar und mit dialektischer Notwendigkeit mitten in umfassendere Zusammenhänge hineinführt oder vielmehr sie aus sich selbst heraus gebiert. Der Gedanke geht überhaupt nicht äußerlich von einem zum anderen fort, sondern schreitet gleichsam nur den Kreis aus, in den er sich mit dem ersten Begriff bereits gesetzt findet. Diese immanente Begriffsentwicklung, in der Hegel wohl unerreichter Meister ist, liegt, zwar nicht der Darstellungsform, wohl aber ihrem Gehalt und der gedanklichen Struktur nach überall bei Schleiermacher vor; es gehört gerade zu den auszeichnenden Eigentümlichkeiten der „Reden" und Monologen, daß ihre anschaulich-rhetorische Form die straffe Systematik des Gedankens nicht verbergen kann. Schleiermacher ist oft der Philosoph der Individualität genannt worden; man hat aber nicht immer jene bei ihm vorliegende immanente Begriffsentwicklung beachtet, die auch die Individualität dialektisch über sich selbst hinausführt. Wie die Natur mit dem Geist, so ist auch der Einzelmensch mit Welt und Menschheit auf das innigste verflochten. Zu dem Hymnus auf die Individualität, wie sie Schleiermacher versteht, gehört eben zugleich das andere Wort vom Verschwinden der „euch so bestimmt erscheinenden Umrisse der Persönlichkeit": „keiner hat ein Bewußtsein für sich, jeder hat zugleich das des andern" (R. 97, 234). Das gemeinte, wiederum echt dialektische

Verhältnis ist eben dieses, daß erst die ihre gestalthaften Umrisse in den übergreifenden Zusammenhang hinein auflösende Persönlichkeit wirklich zur vollen Gestalt werden kann; in moderner Philosophiesprache ausgedrückt: das Ichbewußtsein entwickelt sich erst am Du-Bewußtsein. „Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für alles, was er nicht ist" (Mon. 50 f.), nur dadurch erlangt er seine Eigenheit. *So sehr* also liegt im Begriff der Individualität selbst ein über sie hinausgreifendes Moment, daß Ich und Du, Mensch und Mensch in ihrem geistigen Sein echte, sich gegenseitig bedingende Korrelate sind.

Das zyklische Insichzurücklaufen dieses dialektischen Gedankens läßt sich aber in interessanter Weise noch weiter verfolgen. Das Ich — so zeigte sich — gibt sich dem Du, der Menschheit, den Gestalten und Zeitaltern der Völker usw. hin, um alles zu ergreifen und zu verstehen, und versteht und findet in Wahrheit — sich selbst! Ja noch mehr! In einem Briefe an Eleonore Grunow aus dem Jahre 1802 schreibt Schleiermacher: „*Wieviel* gehört aber auch dazu, liebe Freundin, um einen Menschen recht zu sehen, und *Was*! Nämlich es muß der Mensch sich selbst kennen und nicht nur das, sondern er muß auch *alles in sich gefunden haben*" (Briefe Bd. I, 342). Die Verwicklung des Individualitätsbegriffes stellt sich also in folgender Weise dar: der Mensch kann *selbst* nur wachsen durch Hingabe an *andere*. *Indem* er nun andere Gestalten *um ihrer selbst willen* auffassen will, findet er in Wahrheit nur *sich selbst*. Er muß aber sich selbst *bereits gefunden haben*, um andere Gestalten überhaupt recht erblicken zu können. Wieder eine Reihe von sich scheinbar radikal widersprechenden Urteilen, tatsächlich aber ein Musterbeispiel für Schleiermachers dialektische Denkstruktur und ihre tiefe Erfassung der geistigen Wirklichkeit. All diese Gedanken haben ihre „Wahrheit" eben erst als Ganzes und verdeutlichen als solches den ewig kreisenden Prozeß von Verstehen des Ich und Du. Daß diese Verstehensdialektik sich so vertiefte, hat seinen Grund in dem soziologischen Sachverhalt, daß einerseits ein übergreifender Zusammenhang von Mensch und Mensch ursprünglich und unableitbar besteht, andererseits und *zugleich* aber ebenso unableitbar der Einzelne in sich selbst monadisch gegründet ist. Weder das eine noch das andere darf ohne Schaden

der Sache geleugnet oder verkürzt werden. Nur wenn das Denken die Spannung der beiden Begriffe voll ausschreitet, nur wenn es, um mit Hegel zu reden, ihren Zusammenhang als „vermittelte" (nicht „unmittelbare") Einheit faßt, nur wenn man beachtet, daß man „jedes Ding, um es als Element des Ganzen anzuschauen, notwendig in seiner eigentümlichen Natur und in seiner höchsten Vollendung muß betrachtet haben" (R. 152) — kurz: nur durch echte Dialektik des Gedankens wird dem Sachverhalt Genüge getan.

Deckt sich in den bisher charakterisierten Momenten Schleiermachers Denken der Struktur nach[1]) sehr weit mit dem Hegels, so besteht doch ein bemerkenswerter Unterschied darin, daß, während Hegel mit erhabener Nüchternheit ein Weltbild voll ungeheuerer Spannungen entwirft und in seiner Dialektik die Begriffe fast bis zur gegenseitigen Zerstörung auseinandertreibt, Schleiermacher den harten Kampf der Glieder hinter ihre Einheit zurücktreten läßt und ihr Zusammenspiel im ganzen harmonischer sieht. Der Harmoniegedanke ist in der Tat ein überragend bestimmendes Moment seines Denkens. Die Begriffe treten zwar in gegensätzlicher Zuordnung auseinander, aber die „Härte des Widerspruchs" ist kein eigentliches Prinzip ihres Lebens. Sie bilden gleichsam mehr sich gegenüberstehende Potenzen als wirkliche und echte Polaritäten. Sein Denken entspricht mehr dem Bilde des pflanzlichen Wachstums mit seinem lebendigen, aber ruhig harmonischen Bilden und Sichgestalten. Damit steht Schleiermacher ganz auf der Seite Herders, Schellings und Goethes und unterscheidet sich aufs

---

1) Nur die mehr formale Struktur, nicht die detaillierte inhaltliche Füllung oder das metaphysische Gewicht der Systematik soll hier untersucht werden! Durch diese Wahl des Gesichtspunktes rücken Schleiermacher und Hegel näher aneinander, als dem vollen Gehalt ihrer Systeme entspricht. Wir haben nicht zu berichten von Schleiermachers oft gewürdigtem Abstand gegenüber den spekulativen Konstruktionen der absoluten Idealisten (Auseinandersetzung mit Fichte, besonders 1807, später — meist in verdeckter Form — mit Hegel), von seinem Bemühen um die Aussparung breiten Raumes für das Historische, Konkrete, von seiner besonders in der späteren Zeit und im bewußten Gegensatz zu Fichte und Hegel hervortretenden, ausdrücklichen Hinwendung zum Empirischen, Realen usw.; wir geben nur eine Grundrißzeichnung seiner Denkform, die allerdings auch das meiste des „Inhalts" an Schleiermachers Systematik erst voll verstehen läßt.

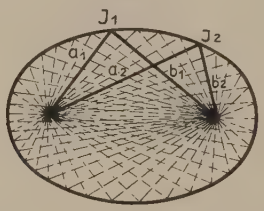
tiefste von Hegel. Dieser sieht, wie er in der oft angezogenen Vorrede zur Phänomenologie ausführt, in der harten Spannung der Momente gerade das entscheidende Kennzeichen des Geistes gegenüber dem bloß organischen, in sich beschlossenen Leben der Natur; für Schleiermacher erscheint beides als größere Einheit, so daß man bei ihm im Vergleich mit Hegel wohl von einer relativ ungespannten Dialektik sprechen kann.

Gleichwohl ist auch bei Schleiermacher der Aufbau durchgängig polar in dem Sinne, daß die Begriffe in paariger Entsprechung gelagert und primär durch diese Beziehung des Entgegensetzens bestimmt sind und nicht nach der Art übereinanderliegender Gattungs- und Artbegriffe. Das in den Spinozastudien bereits angedeutete Prinzip der Dichotomie ist jetzt in den Reden auf den Kosmos selbst übertragen und in universaler Weise durchgeführt. „Ihr wißt, daß die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durcheinander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen. Diese ganze körperliche Welt ... erscheint den Unterrichtetsten und Denkendsten unter euch nur als ein ewig fortgesetztes Spiel entgegengesetzter Kräfte ... Jedes Ding hat nur dadurch sein bestimmtes Dasein, daß es die beiden Urkräfte der Natur, das durstige Ansichziehen und das rege und lebendige Selbstverbreiten, auf eine eigentümliche Art vereinigt und festhält" (R. 6). Streicht man hiervon das unkritische Überschreiten jeder möglichen Erfahrung weg und läßt man ferner die freilich höchst gewichtige Tatsache außer acht, daß das Individuum von 1793 sich zur Individualität vertieft hat, so hat man der Struktur nach ganz das Bild der Spinozastudien vor sich. Die Schleiermacherliteratur hat diese Einheit der Auffassung bisher viel zu wenig beachtet, sehr häufig hat sie sie überhaupt nicht gesehen [1]). Daß Schleiermachers fundamentaler Gedanke von den beiden Funktionen des Lebens sich inhaltlich fast völlig mit dem Goetheschen Bilde der

1) In seiner Erstlingsschrift „Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern", 1907, hat auch G. Wehrung die Einheit und Eigenwüchsigkeit von Schleiermachers dialektischer Denkhaltung mehrfach mißverstanden.

Systole und Diastole deckt, ist in unserem Zusammenhang nicht so bedeutsam wie der augenfällige Umstand, daß die ganze Struktur sich genau aus dem schon bei den Spinozastudien erwähnten Bilde einer Ellipse verstehen läßt. Dabei können die beiden Urkräfte als die zwei Brennpunkte der Figur dargestellt werden, die nach allen Seiten in unendlicher Zahl ihre Strahlen ausschicken. Die einzelnen Punkte der um die Pole kreisenden Ellipse aber geben die Lagerung der Individualitäten wieder; diese lassen sich jeweils formelhaft ausdrücken durch die Proportion der zu den Kurvenpunkten gehörenden Strahlenlängen. Die Individualitäten bilden ein allumspannendes Kontinuum, das zugleich die Einmaligkeit und die Verbundenheit aller Individualitäten zum Ausdruck bringt.

Fig. 1.



Dieses Bild nun ist, wie aus dem Gange der Erörterung von selbst erhellt, nicht nur eine Veranschaulichung des einen angeführten Textes mit seinem konkreten Zusammenhang, sondern eine Darstellung der Schleiermacherschen Denkstruktur als solcher. Läßt sich die als reine Dialektik gekennzeichnete Denkform am besten aus dem Bild des Kreises verstehen, wie es viele Denker, u. a. Goethe und Hegel, als Symbol ihrer eigenen Systematik immer wieder gebraucht haben [1]), so gibt die Ellipse die Mischungsdialektik in überraschend treffender Weise wieder und kennzeichnet zugleich glücklich den Unterschied beider aufs engste verwandter, zum gleichen Typus des mystisch-organischen Denkens gehörender Denkarten. Er liegt genau da, wo Schleiermacher von „Mischung", „Vereinigung", „relativem Übergewicht" der Pole spricht. Wenn man mehr als einmal ge-

1) Vgl. dazu die Untersuchungen von H. Leisegang („Denkformen", 1928; „Goethes Denken", 1932).

sagt hat, daß die „Reden" und das spätere System die Qualität aus der Quantität ableiten, so ist das nicht richtig; denn es handelt sich gerade nicht um eine summativ-mechanische Mischung, sondern um eigentümliche Bindungs- und Spannungsverhältnisse lebendiger Kräfte, die wie in der Chemie jeweils ein Neues schaffen. Andererseits enthält Schleiermachers Vorstellung tatsächlich ein quantitatives Moment insofern, als innerhalb des lebendig bewegten Ganzen der Begriffe bzw. der Kräfte die Pole soweit verfestigt bleiben, daß eben von Übergewichten gesprochen werden kann. Alles, was über das zyklische Insichzurücklaufen der Denkbewegung, über Einheitsbezogenheit und Wechselbedingtheit der Glieder gesagt wurde, erfährt durch die Ellipsenfigur seine angemessene Illustration.

Als besonders bedeutsam erweist sich hierüber hinaus der dargelegte Zusammenhang dadurch, daß, wie die genauere Untersuchung findet [1]), einerseits die ganze philosophische Systematik Schleiermachers, in der Grundkonzeption wie in der immer feiner durchgearbeiteten Einzelgestaltung, eine einzige gewaltige Durchführung der elliptischen Denkstruktur darstellt, daß andererseits Schleiermacher ein ausgeprägtes Bewußtsein für Strukturen besaß und die Ellipse selbst

1) Wie bei dem ganzen Umkreis der Probleme, die sich Schleiermacher als Denker stellt, und bei der hier knapp umrissenen Entwicklungsgeschichte seines ethisch-kulturphilosophischen Denkens, so muß insbesondere bezüglich des stark verästelten Systems die Behandlung in diesem Rahmen auf das Grundsätzliche beschränkt bleiben. Eine alle Problemverschlingungen berücksichtigende entwicklungsgeschichtlich-systematische Darstellung, die auch eine eingehende Analyse der acht Ethikentwürfe enthält, gibt meine größere Arbeit „Schleiermachers Kulturphilosophie" (s. die Anzeige unten S. 280).

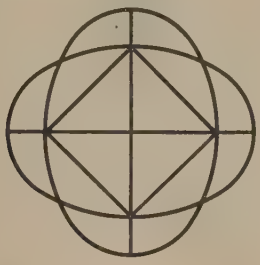
Von weiteren Arbeiten, die besonders die denkerische Grundhaltung Schleiermachers erhellen, seien in knapper Auswahl genannt: G. Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers, 1923 (enthält eine Darstellung der Entwicklung von Schleiermachers organischer Betrachtungsweise); H. Holder, Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre Schleiermachers, 1927; A. v. Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit. Schleiermachers philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus, 1931; H. Stephan, Schleiermacher als Denker, Neue Jahrbücher f. Wissensch. u. Jugendbildg., 1934; von Aufsätzen in der ZThK: A. v. Ungern-Sternberg, Die Begegnung von Theologie und Philosophie bei Schleiermacher in seiner Reifezeit, 4. Heft 1933; H. Stephan, Schleiermachers politische Ethik als Spiegel seines Denkens, 4. Heft 1933.

zum Sinnbild seines Denkens und seiner Systematik gemacht hat. Er hat auch das im romantischen Kreise sehr geläufige Bild des Kreises gebraucht, es aber charakteristischerweise mit Vorliebe durch das der Ellipse ersetzt. Schon 1800 schreibt er in einem Briefe an Brinkmann, daß es in den Monologen „tausend Ellipsen zu supplieren" (Briefe, Bd. IV, 64) gebe. Zwischen den Vorarbeiten zur Kritik der Sittenlehre findet sich dann 1802 im Tagebuche der Gedanke, daß der Mensch eine Ellipse sei: „ein Brennpunkt ist das Gehirn, und der andere die Geschlechtsteile" (Denkmale der Entwicklung Schleierms., hrsg. von Dilthey, S. 140). Das Bild hat ihn dann so wenig verlassen, daß er noch 1817 in dem bekannten Briefe an Jacobi von christlichem Gefühl und philosophischem Denken als den „beiden Brennpunkten meiner eigenen Ellipse" spricht (Briefe II, 351), während er entsprechend einer seit langem verfestigten Gewohnheit das elliptische Fluktuieren selbst als „Oszillation" bezeichnet. Wie weit er aber davon entfernt ist, das Bild nur als Spielmarke im persönlichen Austausch philosophischer Einfälle zu verwenden, zeigt sein ernstes Bemühen um die Anbringung einer „symbolischen Vignette" auf der „Kritik der bisherigen Sittenlehre", die seine „moralischen Prinzipien sehr gut ausdrückt" und in „zwei ineinander geschlungenen Ellipsen von gleicher Achse, aber ungleichen Brennpunkten mit den charakteristischen Linien für beide" (Briefe Bd. III, 333) bestehen soll. Sie kommt nicht zur Ausführung, weil sie ihm zu bedeutsam erscheint und er sie für die Darstellung seiner eigenen Ethik aufsparen will.

Diese Vignettenfigur, bereits von Dilthey als Beweis für die frühe Fixierung des systematischen Grundrisses angeführt, bisher aber nirgends in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt, ist weit mehr als eine Bestätigung des bereits Dargelegten: sie hat eine kompliziertere Gestalt und führt uns dadurch noch tiefer in Schleiermachers Denkstruktur hinein; überdies scheint sie zugleich aufs beste geeignet, zu veranschaulichen, wie diese sich über seine sogenannte „Wendung" von der „romantischen" zur „systematischen" Zeit hinaus erhält und durchformt. Man kann in der Tat sagen, daß genau ebenso, wie aus dem einfachen Ellipsenbild (Fig. 1) jetzt „zwei ineinander geschlungene Ellipsen" werden, das spätere philosophische System Schleiermachers aus dem Gehalt der Reden, Monologen und Tagebücher herauswächst. Das Stre-

ben nach einer methodisch-systematischen Konstruktion der gesamten geistigen Welt, das nach den Tagebüchern und Briefen bis weit in die romantische Zeit zurückverfolgt werden kann und 1802 endgültig sein Denken bestimmt, läßt ihn eine weitere Steigerung des Prinzips der Dichotomie finden in der Methode des „Kreuzens" von Gegensätzen. Unter Berücksichtigung der übrigen einschlägigen Äußerungen ergibt sich für die Vignette folgendes Bild:

Fig. 2.



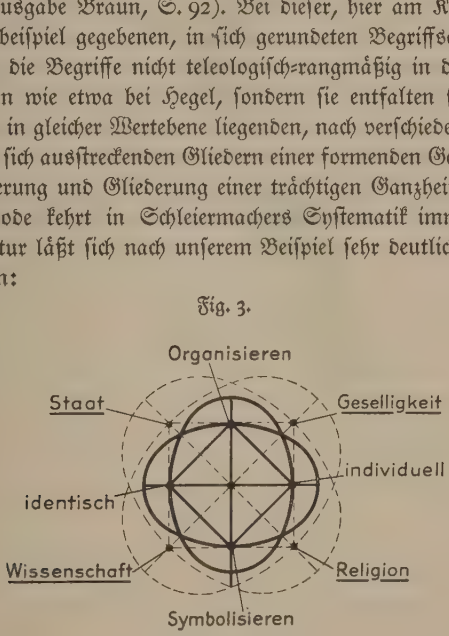
Die menschlich-geistige Welt selbst, die sich in den Reden als ein fortgesetztes Wechselspiel von polaren Urkräften darstellte, entfaltet sich im System nach dieser Figur wie der Keim einer Pflanze und tritt — diese Entfaltung sei hier als Beispiel für die Schleiermachersche Begriffsentwicklung durchgeführt — zunächst zu zwei verschiedenen Polarzusammenhängen auseinander. Der eine wird gebildet durch die beiden Hauptfunktionen des geistigen Lebens: die „Aneignung" der Natur durch den Geist, von Schleiermacher als „Organisieren" bezeichnet, ferner den in „Erkennen und Darstellen" sich äußernden Gebrauch der vernunftgebildeten Organe für den Geist, von Schleiermacher auch „Symbolisieren" genannt. Für die hier zu klärende Frage ist die komplizierte Ableitung der Funktionen ebenso unwichtig wie ihre mannigfach veränderte Fassung in den verschiedenen Ethikentwürfen; gleich bleibt stets die elliptische Struktur ihres Zusammenhangs. Die Funktionen als solche sind dabei unwahre Abstraktionen, in Wirklichkeit existiert nur die um sie herum gelagerte Kurve mit den „relativen Übergewichten" entsprechend der Mischungsdialektik. In sie greift nun als gleichrangige zweite Grundpolarität die Spannung zwischen „iden-

tischem" und „individuellem" Charakter des geistigen Wirkens hinein (jenes für alle gleich und daher übertragbar, dieses persönlich verschieden und daher unübertragbar), wiederum einen durch gegenseitige „Beimischung" gebundenen Gegensatz darstellend. Da beide Begriffspaare gleich unmittelbar aus der Grundanschauung des geistigen Lebens entspringen, sind sie entsprechend der Figur so gelagert, daß sie sich in senkrechter Überkreuzung die Waage halten.

Dasselbe Prinzip dialektischen Denkens wirkt aber nun in den so ausgegliederten Begriffen weiter. Denn noch immer sind sie zu einfach und ihre Beziehungen zu abstrakt; alles dialektisch-mystische Denken aber will zur Konkretion kommen und nimmt gerade deshalb so viel Verwicklungen auf sich. Wirkliches Leben und „Wahrheit" gewinnen sie erst dadurch, daß sie sich weiter ausgliedern und entsprechend der einheitlichen Grundanschauung alle sich mit allen verweben. So verflechten sich wiederum die beiden Polarzusammenhänge dialektisch miteinander, indem sich jedes Glied des einen Gegensatzes mit jedem Glied vom anderen Gegensatz verbindet. Damit entstehen vier neue, schon konkretere Momente der sittlichen Gesamtwirklichkeit. In unserem Beispiel fallen die aus der dialektischen Verschmelzung gewonnenen Begriffe mit den vier Kultursphären Schleiermachers zusammen: es ergibt sich das identische Organisieren mit der Sphäre des Staates, das individuelle Organisieren als Gebiet der Geselligkeit, das identische Symbolisieren als das Gebiet der Wissenschaft, das individuelle Symbolisieren als Bereich der Religion (als Organisation: Kirche) (Fig. 3). Wenn es so scheinen kann, als ob hier eine einfache vertikale Gliederung nach zwei verschiedenen Einteilungsprinzipien vorliegt, so ist demgegenüber geltend zu machen, daß die Einteilungsgründe gleichrangig und grundsätzlich vertauschbar sind. Sie treten, anders als bei Gattungs- und Artbegriffen, nicht logisch nacheinander, sondern gleichzeitig und miteinander in Funktion und ergeben vier neue Begriffe, die zueinander wieder in dem dialektisch-organischen Verhältnis der Ausgangsbegriffe stehen und durch zwei ineinander geschlungene Ellipsen veranschaulicht werden können. Die einzelnen vier Kulturgebiete also sind ebenfalls Ausgliederungen, Organe des Gesamtgeistes in dem dialektischen Sinne, daß jedes zugleich weniger und zugleich mehr ist, als es an sich ist. Denn jedes hat alle

anderen nötig, um zu sich selbst zu kommen; und jedes hat als Organ des Geistes bereits alle anderen in sich. Keines aber ist nur „Teil" des Ganzen, sondern Moment in wechselseitiger Verflechtung mit allen anderen. „Erstlich: keines von den vier Gliedern kann in seinem ganzen Umfang recht verstanden werden ohne das andere, weil jedes auf alle zurückweist. Daher man in allen zugleich fortschreiten muß, erst der Umriß, dann die weitere Auszeichnung. Zweitens, daß jedes recht betrachtet das Ganze der Sittlichkeit in sich enthält" (Ethik, Entwurf 1805/06, Ausgabe Braun, S. 92). Bei dieser, hier am Kulturssystem als Musterbeispiel gegebenen, in sich gerundeten Begriffsentwicklung ordnen sich die Begriffe nicht teleologisch-rangmäßig in der Art von Potenzen an wie etwa bei Hegel, sondern sie entfalten sich als ein Zyklus von in gleicher Wertebene liegenden, nach verschiedenen Seiten harmonisch sich ausstreckenden Gliedern einer formenden Gestalt. Diese als Erweiterung und Gliederung einer trächtigen Ganzheit fortschreitende Methode kehrt in Schleiermachers Systematik immer wieder. Ihre Struktur läßt sich nach unserem Beispiel sehr deutlich in diesem Bilde fassen:

Fig. 3.



Bleibt die hiermit ihrer Entwicklung und ihrem Wesen nach skizzenhaft gezeichnete Denkstruktur von nun an unverändert das Prinzip seines Systems, so verdient doch erwähnt zu werden, daß sich von 1812 an in der Systematik der Ethikentwürfe eine gewisse Verschiebung des Akzents bemerkbar macht. Bis dahin wird die Dialektik substanzhaft gefaßt und als höchste Gesetzlichkeit des Alls betrachtet: Die Gott-

heit hat, wie es in den „Reden" hieß, sich selbst entzweit und bringt ihre ewigen Gedanken nur in Zwillingsgestalt zu Wirklichkeit. Ohne Zweifel ist es dem Einflusse Platons zuzuschreiben und zugleich eine Auswirkung theologisch-religiöser Motive, wenn der spätere Schleiermacher das vollendete, die Gottheit ergreifende Wissen ebenso wie seinen Gegenstand als „absolute Einheit" im Sinne einfacher, reiner Identität faßt, beides also über jede Entzweiung hinausrückt und diese als eine Folge der Endlichkeit ansieht. Unter diesem Gesichtspunkt muß ihm nun das ganze dialektische Denken auch als ein Produkt der Endlichkeit und gleichsam nur als ein methodisches Mittel der Approximation erscheinen, denn je weiter sich sein Gegenstand ausdehnt und je vollkommener das Wissen um ihn wird, um so mehr wird die Dialektik verschwinden und die reine Identität hervortreten, wie umgekehrt im Endlichen diese höchste Einheit nur als „Grund und Quell" alles Seins und Wissens da ist. Aus metaphysisch-religiösen Motiven heraus, deren Entfaltung, besonders in den späten systematischen Gedanken, sehr viel leichter festzustellen ist als ihr Ursprung, relativiert Schleiermacher damit den Sinn der Dialektik in einem beträchtlichen Maße und nimmt ihr gleichsam ihren Substanzcharakter in einer Weise, die ihn in den schärfsten Gegensatz zu Hegel bringen muß. Bei diesem hat gerade das Unendliche, im Sein wie im Bewußtsein, dialektischen Charakter, Schleiermacher aber richtet gleichsam vor Gott eine Schranke auf und bannt die Dialektik in die irdisch-endliche Welt.

Der Gedanke der unendlichen Annäherung an eine reine, gegensatzlose Einheit bringt ein dynamisches Moment in Schleiermachers System und nimmt der Dialektik ihr Gewicht. Trotzdem verändert er die tatsächliche Struktur der Systematik durchaus nicht. Denn trotz der Ausrichtung auf das gesteckte Ziel sind Sein und Wissen „noch nicht" vollkommen; sie hängen ja noch in der Endlichkeit und sind daher eben dialektisch-polar strukturiert. So ändert sich zwar die Wertung; der dialektische Aufbau seines Systems, die Form seines Denkens selbst, seine Art, die Begriffe zu bestimmen, zu ordnen und zu verknüpfen, — das alles bleibt völlig unberührt davon. Der in sich geschlossene Typus seines Denkens steht hier wiederum oberhalb einzelner sich wandelnder Probleme und Problemlösungen.

Zur Erinnerung an Karl Daub.

Von Pastor Ehrhard Pfeiffer in Leipzig.

Am 22. November 1936, im Jahre der Jubelfeier der Universität Heidelberg, vollenden sich 100 Jahre seit dem Tode eines der bedeutendsten Theologen der Heidelberger Universitätsgeschichte. Karl Daub, der in Kassel geboren ist, hatte schon in seiner Studienzeit und als Stipendiatenmajor in Marburg erheblichen Einfluß, und zwar bei dem Kampf um die Durchsetzung der Kantischen Philosophie. Dies brachte ihm eine Versetzung nach Hanau ein, die bei der Studentenschaft stärkste Erregung auslöste. 1795 wurde er an die stark heruntergekommene Universität Heidelberg berufen, bei deren Erneuerung 1803 er fast die einzige wissenschaftliche Größe war. In der folgenden Zeit beispielloser Blüte unter dem Einfluß der Romantik und auch noch nach der Hoch-Zeit spekulativen Denkens, bis zu seinem Tode auf dem Katheder, lehrte er mit zeitweise ungewöhnlichem persönlichem Erfolg.

Heute muß festgestellt werden, daß die Theologie in Daub eine ihrer charakteristischsten und eindrucksvollsten Gestalten des letzten Jahrhunderts überhaupt fast völlig vergessen hat, obwohl die zeitgenössischen Zeugnisse über seine von tiefem religiösem Ethos getragene Wissenschaftlichkeit ziemlich einhellig lauten [1]). In der Zeit der Heidelberger Romantik steht er im Herzen auf seiten der jungen lebendigen Bewegung, doch über dem Wirbel mythologischer Schwärmerei der Görres, Creuzer und der „Einsiedler". Der sittlich-religiöse Ernst seiner Persönlichkeit erwirbt ihm von allen Seiten Achtung, ja Verehrung. Der Eindruck seines Lehrpathos muß außerordentlich gewesen sein. Aus den vielen Zeugnissen sei nur das des jungen Richard Rothe angeführt, der 1817 schreibt: „Ich zweifle nicht daran, daß er der erste aller jetzt lebenden akademischen Lehrer und Menschen ist. Die Begeisterung, mit der hier von ihm gesprochen wird, ist durchaus allgemein, so wie die Liebe, die er bei den Akademikern aus allen Fakultäten hat . . ." [2]).

1) So nennt ihn Häußer „einen der größten philosophischen Denker und gewaltigsten Lehrer" (Gesch. d. rhein. Pfalz, 1845 II, S. 971).

2) Nippold, R. Rothe. Ein christliches Lebensbild, 1873, I S. 43. Vgl. auch Keller, Geschichte der Universität Heidelberg 1803/13, 1913, S. 79; Schneider, Geschichte der Universität Heidelberg, 1803/13, 1913, S. 12.

Daubs Name ging unter mit dem Einfluß der spekulativen Theologie und der Krisis der Hegelschen Philosophie, der er mit äußerster Treue in den letzten Jahrzehnten anhing. Er wurde vergessen auch wegen der Unverständlichkeit und Ungelesenheit seiner Schriften, von denen die „Dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens" (1833), eine letzte Abrechnung mit Rationalismus und Supranaturalismus, als das schwerste in deutscher Sprache geschriebene Werk angesehen worden ist. Besonders hat es seinem Ruf geschadet, daß er mit dem Übergang von der Kantischen zur Schellingschen und Hegelschen Philosophie jeweils auch sein theologisches System umgestaltete, was ihm den Namen eines „Talleyrand der deutschen Philosophie" eingetragen hat. Dieses Urteil hat das Bild Daubs bis heute bestimmt, soweit überhaupt von einem solchen geredet werden kann. In Wirklichkeit aber waren die Wandlungen Daubs durch ein bestimmtes theologisches Wissenschaftsverständnis bedingt; er ging den Gang der Philosophie in letzter Unerbittlichkeit mit, nicht aus Mangel an Selbständigkeit, sondern aus einem Zeitprinzip. So meinen wir, daß Daub ein Unrecht getan worden ist, und ein neues Verständnis seiner Theologie in ihrem Zusammenhang notwendig werden wird [1]).

Einige Zeugnisse bekannter Zeitgenossen über Daub als Theologen mögen hier angeführt werden, die seine Gestalt uns näherführen können. So nennt ihn Rosenkranz in seinen „Erinnerungen an Daub" (1837) „unbedenklich den größten der neueren Theologen". Dieses Urteil spricht vielleicht gerade deshalb für den unmittelbaren Eindruck von Daub als theologischer Persönlichkeit, weil Rosenkranz 1873 sein Urteil über ihn im Vergleich zu Schleiermacher einschränken muß (Aus meinem Leben, 1873, S. 313). Aus persönlicher Begegnung versichert er: „In seinem Glauben ist Daub nie wankend geworden, wenn er auch in der wissenschaftlichen Erfassung desselben ein anderer ward." (Erinnerungen S. 4). Das Pathos seines Denkens sieht er darin, daß „sich die Wahrheit für die Gewißheit durch sich selbst rechtfertigen soll", oder daß der Begriff sich als Begriff bewährt (8). Die in Rosenkranz' eigener Philosophie enthaltene bewußt theistische Glau-

1) Eine in dieser Richtung gehende Arbeit des Verfassers steht vor dem Abschluß. D. H.

bensvoraussetzung, die ihn in gewisser Weise von Hegel trennt, dürfte wohl auf seine Berührung mit Daub zurückgehen. Auch für D. Fr. Strauß hat Daub eine Bedeutung gehabt, wie in seiner Schrift über „Schleiermacher und Daub" (in „Charakteristiken und Kritiken", 1839, ²1844) trotz der inzwischen erfolgten theologischen Wandlung deutlich wird. Daubs Schriften sind ihm „die merkwürdigen Denkmäler eines mit den höchsten Aufgaben ebenso kräftig als würdig ringenden Geistes" (S. IV). Hier ist es wieder die „Unerbittlichkeit des Gedankens gegen das Wort", die ihm eindrucksvoll bleibt (7). Zugleich findet er, daß bei Daub Frömmigkeit gerade die erste Bedingung von Theologie als Wissenschaft sei (76). In der Verbindung beider Gesichtspunkte gilt er ihm wie vielen, die ihn kannten, als ein „Altmeister tiefsten Denkens" und als „Kirchenvater der Zeit", aber auch als der unverständliche „Magus im Süden" (4). Wenn auch Strauß die Schwerfälligkeit seines Denkens stark empfindet, so betont er doch, daß Daubs Rede nicht angelernter Formalismus, sondern „die selbstgeschaffene Form seines Denkens" sei, mit der er „immer im Innersten der von ihm gedachten Gegenstände sich bewegt, deren Herz und Nieren, nicht Arme und Beine oder umgenommene Gewänder" er vor seiner Anschauung hat (9).

Diese Verbindung von lebendiger Religiosität und wissenschaftlicher Einheitstendenz ist es denn auch, die nicht nur Strauß, sondern auch Rosenkranz, C. J. Nitzsch, Martensen, Herrmann, Gaß gereizt hat, Daub und Schleiermacher zu vergleichen. Das ist um so überraschender, als Daub und Schleiermacher kaum persönliche Beziehungen hatten und anscheinend gegenseitig herzlich wenig Notiz von ihren Systemen nahmen. Der Gegensatz liegt hier in der Stellung zur Spekulation begründet, die Schleiermacher als unfruchtbar ablehnt, Daub aber als methodisches Mittel der Erfassung der Glaubenswahrheiten benutzt. Wenn Martensen berichtet, Daub habe bei der Feststellung, daß Schleiermacher die Trinitätslehre in den Anhang der Glaubenslehre verweise, das Buch sofort auf Nimmerwiedersehen „in seine Rezensieranstalt" geworfen, so kennzeichnet dies den Hauptpunkt, der ein Zusammengehen unmöglich machen mußte (Mart., Aus meinem Leben, 1883 I, S. 132/3). Warum aber sah man beide in einem geistesgeschichtlichen Zusammenhang? Der Grund liegt zunächst in einer besonderen Ori-

ginalität ihres Denkens. Konnte doch Daub geradezu als „die klassische Erscheinung der zum Charakter gewordenen Wissenschaftlichkeit" (Zeller, Theol. Jahrb. 1842 I, S. 760) bezeichnet werden, und auch in Schleiermacher erkannte z. B. Schelling den „hohen philosophischen Kopf". Dazu kam die beiden eigene anregende Kraft ihrer Persönlichkeit, sofern Daub als „donnernder Jupiter des Katheders" (Rothe) die Gemüter der Hörer erschütterte und Schleiermacher in den Reden über die Religion das Zeitbewußtsein aufrüttelte. Gemeinsam ist ihnen inhaltlich besonders die Wertung des Religiösen als selbständiger Größe des Geisteslebens, wenn auch bei Daub die Beziehung auf die Gefühlsinnerlichkeit und auf das Ästhetische sehr zurücktritt zugunsten des Denkens. Indem aber Daub zum „Bewußtsein von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion und ihrer Lehren, und zu einem bestimmten und gewissen Erkenntnis ihres Inhalts zu gelangen" suchte [1]), stellte er sich eine Aufgabe, die er ohne Kontakt mit der Philosophie der Zeit nicht zu bewältigen vermochte. Im bewußten Hören auf die philosophischen Wandlungen bei Voraussetzung der wesenhaften Christlichkeit und Offenbarungsgemäßheit dieser Philosophie, gestaltete er sein System. Der dadurch gewonnene Ruf eines untheologischen Spekulierens ließ die innere Eigenständigkeit seiner tiefsten Voraussetzungen vor den Kritikern verschwinden, während Schleiermacher als der Freiere erschien. Strauß hat dessen Sieg in völlig gleicher Wertung beider Denker, die er doch weit genug von seiner Linie entfernt sah, zurückgeführt auf seine größere Schnelligkeit und Beweglichkeit. Daub sah er als den Vertreter der schweren Substantialität, der auch seine Gegner ganz unpersönlich anonym und objektiv auftreten ließ, während Schleiermacher als Repräsentant der Subjektivität bei größerer Beweglichkeit auch in der Polemik der „gewandte Streiter" war, „der seinem Gegner ein Bein zu stellen, einen Stich beizubringen weiß, wo dieser es am wenigsten vermutet" (210). Beider Richtungen aber ergänzen sich; die Daubsche bedürfe des kritischen Elements von Schleiermacher, der die theologische Scholastik zerstört habe; doch in der Schleiermacherschen „subjektiven Schwebe zwischen Dialektik und Gefühl" hätte nur eine ebenso geniale Persönlichkeit sich halten können, während die andern einer Befestigung des Gefühls im Gedanken, im Sinne

1) Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik, 1810, S. VII.

Daubs bedürften (205/7). Bei beiden gehe es um die wahre Vermittlung des Dogmas mit dem Begriff, des Geschichtlichen mit dem Ideellen. Bei Schleiermacher spiele die Dialektik nur äußerlich glättend und säubernd um die feste Tatsache des Gefühls herum. Daub wiederum, der das Dogma zum Begriff emporziehen wolle, „findet sich am Ende unvermerkt samt dem Stück spekulativen Äthers, worauf er fußt, auf den irdischen Boden der kirchlichen Vorstellung heruntergezogen" (208). Hier werden freilich Strauß' dogmenkritische Voraussetzungen klar, die einen bewußt innerhalb der Kirche genommenen Standpunkt nicht dulden.

Da die nachgelassenen, von Marheineke und Dittenberger neu herausgegebenen Vorlesungen Daubs (1838/44) kaum mehr beachtet worden sind — obwohl sie es verdient hätten —, so ist seine letzte spekulative Epoche überhaupt fast unbekannt geblieben. Dafür wurden die „Theologumena" von 1806 und der „Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältnis zum Guten" von 1816/18 als charakteristische Zeugnisse herangezogen; freilich hat man in der „gnostischen Sackgasse" dieser Schrift im allgemeinen nur die Illustration einer äußersten Verirrung in der Nachfolge Schellings gefunden. Daub hat hier die theosophische Begründung des Bösen aus dem Urgrund in Schellings Freiheitslehre (1809) noch zugespitzt, indem er das Böse geschichtlich personifiziert sieht als das positive Gegenteil Christi, ein satanisches Wunder in der Geschichte. Die psychologische Darlegung war dabei so originell, ja geradezu spannend, daß zugleich mit dem sich meldenden lebhaften Widerspruch doch auch Bewunderung laut wurde. Dem Philosophen Herbart diente die Schrift als Grundlage seiner „Gespräche über das Böse" (1817, Ges. Werke hrsg. von Kehrbach, 4. Bd.). Er sieht darin „ein schlimmes Zeichen der Zeit, der doch endlich die Augen hinlänglich gestärkt schienen, um Spinozas hellen Sonnenstrahl zu ertragen" (S. 453). Schleiermacher weist aber wenigstens mit ausgezeichneter Achtung auf Daubs „sehr scharfsinnig vorgetragene Theorie des Bösen" (Glaubenslehre[1] S. 138). Und Baader ist von der Schrift geradezu begeistert, die allerdings auch Züge von ihm aufgenommen hat (Baumgardt, Fr. von Baader und die philos. Romantik, 1927, S. 250). In seinem Nachlaß fanden sich viele Randglossen zum Judas. Unter Hegels Einfluß, der 1816 nach Heidelberg kam,

hat Daub freilich diesen Standpunkt verlassen und das dritte Heft nicht veröffentlicht. Schon darum war es verfehlt, mit diesem Buch Daubs Charakteristik erschöpft zu sehen.

Die Theologumena (und ergänzend die Einleitung in die Dogmatik, 1809) verraten am stärksten die unmittelbare Bedeutung der Religion, die der eigentliche Zweck der Theologie ist. Darauf gründet sich das Urteil von Gaß: Nächst Schleiermacher habe keiner der Religion einen so frischen und zuversichtlichen Zug gegeben (Gesch. der prot. Dogmatik, 1862, III, 394). Daub geht hier von der Religion aus, wie sie im ewigen An-sich-sein Gottes und seiner Offenbarung gründet und in ihrer Reinheit nicht einmal der Wissenschaft für ihre Gewißheit bedarf. Aber in der gegebenen Religion sind Glaube und Erkennen verbunden und sie beide mit dem Handeln. In der Frömmigkeit sind diese drei Elemente eins. Die Rolle der Philosophie als notwendiger Vorbereitungswissenschaft der Theologie erklärt sich daraus, daß für Daub auch die Philosophie nur aus der Idee Gottes heraus den Urgrund der Natur und Vernunft erforscht (Strauß 74 ff.) [1]). Das Urteil Baurs und anderer Theologen, bei Daub dienten die kirchlichen Formeln nur der philosophischen Lehre zur äußeren Färbung, ist darum in Wahrheit eher umzukehren. Es sei hier auch das Urteil des Pädagogen Eilers wiedergegeben, das dem unmittelbaren Eindruck von Daubs Vorlesungen aus dieser Zeit entstammt [2]). Er erwähnt den Satz, der den Anfang von Daubs dogmatischen Vorlesungen bildete: „Daß ein Gott sei, kann nicht gewußt und bewiesen werden, aber es ist ein Frevel, nicht zu glauben, daß Gott sei." Gottesglaube ist hier Lebenshaltung. Wir verstehen das Zeugnis Rosenkranz', wenn er sagt, daß Daub, dem das Belehren der Jugend sein größtes und teuerstes Element war, für viele in Deutschland Anlaß zu einer herben, aber kraftvollen sittlichen Wiedergeburt geworden sei (Er. a. D., S. 6. 42). Daß er als theolo-

1) Rosenkranz, Erinnerungen an D., S. 47: „In den Theologumena entwickelt Daub den Begriff der Eitelkeit der Welt und der göttlichen Seligkeit mit der lächelnden Ruhe eines Spinoza und der freudig aufjauchzenden Fülle eines Paulus".

2) Später unter Eichhorn war er Ministerialrat. Er bekannte sich selbst zum strengen lutherischen Glauben. Seine langjährige Vertrautheit mit der Universität bezeugt auch Schlosser in seinen Erinnerungen. Gerd Eilers, Meine Wanderung durchs Leben, 6 Teile, 1856 ff.

gischer Lehrer im kirchlich aufbauenden Sinne nicht nur wirken wollte, sondern tatsächlich wirkte, bestätigt Eilers: „In den speziellen Teilen seiner christlichen Ethik offenbarte sich in jener Zeit sein Glaube an Christus als den Heiland der Welt in so entschiedener und unumwundener Weise, daß keiner von seinen Zuhörern auf den Gedanken kam, er habe einen philosophischen Christus und nicht den, welchen die Apostel gepredigt, im Sinne, obwohl allerdings Johannes auch sein wie aller gläubigen oder zur Gläubigkeit hinneigenden Philosophen Lieblingsapostel war. Dies trat in seiner biblischen Lehre vom Gesetze und dem Ursprunge desselben, von den Pflichten, vom Reiche Gottes, in der Erklärung der Bergpredigt und besonders in der Erklärung des siebenten Kapitels des Briefes an die Römer in hellster Klarheit hervor." Von der Anthropologie heißt es: „Unter seinen Händen gestaltete sie sich zu einer lebendigen Grundlage der praktischen Theologie und der Pädagogik ... Die Zuhörer fanden in ihrem eigenen Innern die Erklärung und die Wahrheit seines lebendigen Vortrags" (Teil 1, S. 100 ff.) [1]).

Diese Zeugnisse mögen vor allem zeigen, daß Daub als eine der führenden Gestalten in der umstrittenen Geistesgeschichte des letzten Jahrhunderts beachtet zu werden verdient. Gegenüber der wirren Fülle von Ansätzen, gegenüber einer rationalistischen oder methodisch zerspaltenen Theologie hat er den harten Versuch gemacht, aus einem innerlichen Religionsverständnis das kirchliche Glaubensgut mit der äußersten Konsequenz eines dialektischen Wahrheitsdenkens zu durchdringen. Dieser Versuch ist gescheitert, entscheidend seit Strauß. Aber daß er überhaupt gemacht worden ist, mit „Selbstverleugnung" — wie Daub von der Wissenschaft immer forderte —, ist ein klares Zeugnis für die oft bestrittene Ernsthaftigkeit evangelischer Theologie in ihrem Ringen um eine Einheit von Glauben und Erkennen.

1) Aus der tiefen Glaubensvoraussetzung hinter aller Dialektik erklärt sich auch der Einfluß Daubs auf Kierkegaard. Hirsch hat (Kierkegaard-Studien, III) eingehend dessen Tagebuch-Notizen zu Daubs letztem Aufsatz über die Form der Kirchen- und Dogmen-Historie (Z. f. spek. Theologie, 1836) gewürdigt. — Daß Daubs Einfluß auch im kirchlichen Leben zur Geltung kam, zeigt die bayrische Erneuerungsbewegung. Hier hat Th. Lehmus Daubs Gedanken weitergetragen.

Besprechungen.

Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 23.—25. Auflage. München, C. H. Beck, 1936. 239 S. Kart. RM. 4.—, geb. RM. 5.—.

In diesem Jahre erlebt Ottos Werk die Jubiläumsausgabe. Es ist während aller theologischen, religiösen und kirchlichen Wirren still seines Weges gegangen und hat die Erörterung über die Grundfragen der Religion allenthalben vertieft. Heute darf es als das verbreitetste aller seit dem Weltkrieg in Deutschland geschriebenen theologischen Bücher gelten. Einer Besprechung bedarf es nicht mehr; wir begnügen uns mit dem Wunsche, daß es an immer neuen Leserscharen seinen Dienst tun möge. Stephan.

A. Reble, Schleiermachers Kulturphilosophie. Eine entwicklungsgeschichtlich-systematische Würdigung. Mit einem Geleitwort von Th. Litt. Erfurt, Stenger, 1935. 253 S. RM. 10.—, geb. RM. 11.50. (Sonderschriften der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, H. 7).

Noch in demselben Jahre, in dem Rud. Heinze „Schleiermachers Kulturauffassung", d. h. das, was Schleiermacher selbst unter Kultur verstand, genauer untersucht hat (Gotha, L. Klotz, 57 S.), ist auch die vorliegende umfassende Darstellung dessen erschienen, was wir heute Schleiermachers Kulturphilosophie nennen, d. h. im wesentlichen seiner Ethik. Obwohl eine akademische Preis- und Promotionsschrift, erhebt sie sich weit über die Linie einer solchen. Sie arbeitet kraft genauer Untersuchung des schwierigen Materials die Entwicklung der ethischen Gedanken Schleiermachers von den ersten jugendlichen Entwürfen an klar heraus, weist ihren sachlichen Gehalt auf und prüft ihn auf seine philosophische Bedeutung. Dabei verbindet R., was er bei seinen Lehrern Litt und Leisegang (Denkformen-Forschung!) gelernt hat, zu guter methodischer Einheit. Der Aufsatz, der oben S. 254 ff. veröffentlicht ist, verwertet bereits die Ergebnisse und kennzeichnet die Art des Verfassers so deutlich, daß eine kurze Anzeige des Buches genügt. Doch geht das Buch selbstverständlich über die Seite der Sache, die der Aufsatz zeigt, weit hinaus und führt vor allem auch inhaltlich in die Schleiermachersche Konstruktion der ethischen Sachgebiete (Staat, Gesellschaft, Wissenschaft, Religion) tief hinein. Da es sich

angesichts der stiefmütterlichen Behandlung, die Schleiermachers Philosophie bisher bei den meisten Philosophen und Theologen erfahren hat, zunächst um eine das Verständnis erschließende Darstellung handeln mußte, hat der Verfasser im wesentlichen nur immanente Kritik geübt und die Ansatzpunkte für weitergehende Kritik lediglich an einzelnen Punkten angedeutet. So ist ein überaus eindrucksvolles geschlossenes Bild entstanden. Es bedeutet einen kräftigen und großen Schritt auf dem Wege zu der Gesamtdarstellung des Schleiermacherschen Denkens, deren wir ebenso für die Problematik der Zeit wie für das Verständnis Schleiermachers selbst dringend bedürfen. Stephan.

Erwin Metzke, Geschichtliche Wirklichkeit. Gedanken zu einer deutschen Philosophie der Geschichte. (Philosophie und Geschichte 57.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1935. 40 S. RM. 1.50 (in Subskription M. 1.20).

In seiner Hamann-Schrift (vgl. ZThK 1935, S. 94) hat Metzke sich bereits als ausgezeichneter Kenner des Deutschen Idealismus erwiesen. Das vorliegende Heft versucht das Erbe des gesamten Deutschen Idealismus für die Geschichtsphilosophie fruchtbar zu machen und „aus der Kraft einer großen Tradition, wo es aber notwendig ist, gegen sie ... zum Wesenskern der geschichtlichen Wirklichkeit durchzudringen" (S. 5). Unter 4 Gesichtspunkten sammelt es die mächtige Fülle des Stoffes: Geist als Geschichte, Idee der Ganzheit, Metaphysik des Werdens, Gegensatzprinzip. Dabei kommt das religiöse Moment mehrfach zur Geltung, und zwar sowohl für das Verständnis des geschichtlichen Werdens überhaupt wie im besondern für die Beziehung der Geschichte auf Gegenwart und Zukunft: „Wir wissen, daß durch unseren Einsatz etwas wirklich wird, über das wir im Grunde nicht verfügen und das über all unser Wollen und Tun hinausliegt" (S. 23); „es geht um die Erfüllung oder Verfehlung des Schicksals" (S. 30). Ob freilich dafür das Stichwort des „heroischen Realismus" (S. 29) genügt? Stephan.

Helmuth Pleßner, Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche. Zürich und Leipzig, Niehans 1935. 190 S.

Erklärlicherweise mehren sich die Versuche, die kulturell so wirre Lage der Gegenwart durch entwicklungsgeschichtliche Deutung verständlich zu machen. Pleßner gibt in Vorlesungen, die er zunächst an seiner jetzigen Wirkungsstätte Groningen gehalten hat, seine Deutung unter dem im Titel genannten Gesichtspunkt. Nur ein paar Stichworte aus dem großen Reichtum des Buches können hier angedeutet werden. Wir kommen aus der spätbürgerlichen Epoche. Diese ist gekennzeichnet durch ideologische Entlarvung aller älteren Bindungen (Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud). Zuletzt bleibt ihr nichts anderes übrig als „der Glaube an die vitalen, naturhaft-normlosen Trieb- und Tiefenkräfte des Lebens im Menschen (S. 134). Deutschland ist nach der gigantischen Kraftentfaltung des Weltkriegs das Zentrum der Skepsis am europäischen Wertsystem geworden. Sein Kampf spiegelt „die Selbstunsicherheit und das Frag-

würdiggewordensein des alten europäischen Wertbewußtseins" (S. 17). Es ist im Kriege unterlegen, weil es dem politischen Humanismus Westeuropas keine gleich starke Ordnung und innere Festigkeit entgegenzusetzen vermochte. Es hatte noch keine wirkliche Einheit gewonnen und muß nun unter schwersten Umständen eine neue Existenzform und eine Verwirklichung der ihm verbleibenden geschichtlichen Möglichkeiten suchen. In den damit verbundenen Krisen aber entlädt sich die Krisis der ganzen europäischen Welt. — Für die ZThK ist vor allem die Art interessant, in der Pl. das religiöse Moment für die Mißentwicklung mitverantwortlich macht. Er gibt ihm hohe Bedeutung, sieht diese aber — nicht im Sinne sachlicher Wertung, sondern geschichtlicher Wirkung — wesentlich negativ. Die konfessionelle Spaltung hemmte die nationale Einung und lenkte die Religion vom kirchlichen Zentrum auf die Welt, die Kultur, die Weltanschauung; speziell die lutherische Glaubensgesinnung gab auf dem Wege ihrer allmählichen Verweltlichung der neuen Frömmigkeit schöpferische Tiefe und half damit den Ton vom Christentum auf die Philosophie verschieben. Die Philosophie aber verlor in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre regelnde Kraft; sie wurde durch Industrialismus, Leistungskultur und exakte Wissenschaften, durch die ganze positivistisch-psychologisch-soziologische Wandlung des Zeitgeistes entthront und löste durch den Übergang zur bloßen Erkenntnistheorie und Methodenlehre oder zum Existenzialismus sich selbst auf. Ähnlich negativ verläuft die praktisch-politische Linie: der Bund des politisch indifferenten Luthertums mit dem Landesfürstentum verhinderte die Entfaltung freiheitlichen Sinnes, wie er im Westen durch calvinische Einflüsse entstanden war; das Landesfürstentum aber wurde durch die nationale Entwicklung beiseite gedrängt. So entbehrte Deutschland der Widerstandskräfte gegen die Krisis. Der „volksbiologische Umbruch", die völkische Wendung jener Skepsis und jenes Vitalitätsglaubens ist das Ergebnis.

Der Leser wird für die Mühe, die der oft schwer überblickbare Reichtum der Gedanken und Anspielungen verursacht, durch eine Fülle von Anregungen belohnt. Er wird vielem zustimmen, über vieles weiter nachdenken, aber auch vielem widersprechen. Bedenken habe ich sowohl gegen die pessimistische Wertung des Ergebnisses (S. 106 f.) wie gegen manche Linien des Bildes selbst. Sie hängen teils mit der ungenügenden Bestimmung des „Bürgerlichen" und „Europäischen" zusammen, teils damit, daß die Bedeutung, die der Deutsche Idealismus als Erhebung gegen die westeuropäische Aufklärung besaß und nach dem Scheitern seiner großen Ansätze als Spannungsmoment behielt, nur sehr ungenügend erkannt ist. Da der Deutsche Idealismus mit dem Luthertum eng verwoben ist, so schadet seine Vernachlässigung zugleich dem Verständnis des Lutherischen in der Gesamtentwicklung. Es müßte herausgearbeitet werden, worin das religiöse, ethische, weltanschauliche Versagen des Deutschen Idealismus gegenüber den neuen gewaltigen Fragen des 19. Jahrhunderts begründet war, und wie dies Versagen zu einer neuen Herrschaft der Aufklärung — jetzt der empiristischen —, d. h. zur Lähmung des spezifisch deutschen Geistes

führte. Wenn Pl. die Bedeutung des evangelischen Christentums für die deutsche Entwicklung in der Tiefe erfassen will, so würde er gut tun, sich näher mit dem Rechtfertigungsglauben Luthers zu beschäftigen; er würde dabei die rechten religiösen Maßstäbe für die Kritik des 19. Jahrhunderts wie auch für das positive Verständnis manches von ihm unterschätzten Entwicklungspunktes finden. Stephan.

Ernst Müsebeck, Wandlungen des religiösen Bewußtseins in der deutschen akademischen Jugend während des Weltkriegs. Berlin, Furcheverlag, 1936. 100 S. Kasch. RM. 2.—.

Der Verfasser, als Arndt-Biograph und ehemaliger Reichsarchivdirektor bekannt, gibt zunächst eine geistesgeschichtlich unterbaute Skizze der Vorkriegslage. Dann zeichnet er die Frömmigkeit der Jugendbewegung, vom Einsetzen des Wandervogels bis in den Krieg hinein und durch den Krieg hindurch, endlich die christliche Erneuerung, die sich gleichzeitig in engeren Kreisen vollzieht und an der Hand der akademisch-christlichen Organisationen besonders anschaulich wird. Lehrreich ist die Arbeit vor allem dadurch, daß sie sich nicht nur auf Gedrucktes, sondern auch auf umfangreiche Sammlungen ungedruckten Materials stützt (Archiv des Deutschen Studentendienstes und des Wingolf, Sammlungen aus den Kreisen des Wandervogels). Wertvoll ist auch die Nüchternheit, mit der M. zu Werke geht. Er unterscheidet stark zwischen stimmungshafter Immanenzreligion, oft von völkischer Art, die von der Jugendbewegung ausgeht, und nur vereinzelt, wie bei den Brüdern v. Rohden und Ernst Wurche christlich überboten wird, und der Besinnung des christlichen Glaubens auf seinen überweltlichen Grund. „Es handelte sich letzten Endes nicht um eine religiöse Bewegung im Heere oder im Volk, um ihre Wiedergeburt, sondern um das Entstehen wirklich tiefen Gottesglaubens bei den Wenigen" (S. 81). „Die Einen fahren hinein in ein ratloses Durcheinander von Meinungen und Bemühungen religiös bewegter Menschen, die keinen Christophorus finden können, die andern führen in eine christliche Gemeinschaft, die in Christus ihren Herrn zu Gott hin gefunden hat" (S. 88 f.). Freilich, so wertvoll diese Nüchternheit ist — zieht Verfasser nicht doch die Linien allzu einfach? Und ist es richtig, daß nur die Menschen der letztgenannten Gruppe der evangelischen Kirche die Aufgaben weisen, „die sie von Gott her zu erfüllen hat"? Stephan.

Paul Böckmann, Hölderlin und seine Götter. München, C. H. Beck, 1935. 456 S. RM. 12.—, geb. RM. 14.50.

Das Buch ist dem Verf. in jahrelangem, vertrauten Umgang mit Hölderlin und seiner Dichtung erwachsen. Es ist reif und schwer von durchdringender Erkenntnis. Der Verf., selber ein Meister des Wortes und der Formulierungskunst (er schreibt kein Gelehrtendeutsch und jede sprachliche Effekthascherei ist ihm fremd), schlägt den Leser in Bann und zwingt ihn in den Gegenstand hinein. „Als Hauptproblem", sagt der Verf., „auf das alle anderen Fragen

zurückbezogen werden mußten, ergab sich mir Hölderlins feierndes Nennen der Götter. Erst wenn man einen Zugang findet zu dem, was Hölderlin mit den Göttern meint, läßt sich Gehalt und Form seiner Dichtung verstehen." Abgesehen von den sich dieser Problemstellung einordnenden Fragen nach dichterischer Form und Gestalt des Hölderlinschen Werkes bemüht sich der Verf. also darum, den religiösen Gehalt dieses Werkes zu erheben. Er hätte darum seinem Buch auch den Titel geben können: „Die Religion Hölderlins". Sie ist ihm erwachsen in der schmerzvoll-bruchhaften Auseinandersetzung mit der religiösen Jugendentwicklung, die sich im Horizont der kirchlichen Orthodoxie vollzog. Hölderlins „Götter", das bedeutet: hingebenden Dank und feierndes Preisen der Natur- und Schicksalsmächte, die dem Menschen zwar schlechthin übergeordnet sind, mit denen er aber auch in Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen auf das innigste verbunden ist. So steht im Mittelpunkt von Hölderlins Sinnen und Dichten, das „hymnischen" Charakter trägt, in starker Spannung zur geschichtlichen Offenbarungsreligion des Christentums, die Naturfrömmigkeit, deren Wesen und Eigenart der Verf. im Entwicklungsgang Hölderlins mit kongenialem Verständnis ergründet (vor allem S. 11 ff., 20 ff., 49 ff., 122 ff., 129 ff., 132 ff., 247 ff., 353 ff.). Schon um deswillen scheint mir das Buch Böckmanns eines derjenigen Bücher zu sein, die auch der Theologe und Religionsforscher gründlich studieren sollte, wenn er sich heute mit dem so aktuellen Problem „Christentum und Naturfrömmigkeit" auseinandersetzt. Hölderlin hat aber die orthodoxe Lehrgestalt des Christentums nicht nur einfach abgelehnt, er hat vor allem in seinen Spätgedichten eine neue Einordnung des Christentums in seine eigene religiöse Grundhaltung unternommen. Diese Synthese, der Böckmann ebenfalls mit feinstem Spürsinn und Verständnis nachgeht (S. 41, 119, 243 ff., 363 ff., 367, 416—451), ist vielleicht recht anfechtbar, aber doch ein unschätzbarer Beitrag zu dem Problem: „Deutschtum und Christentum". Daß Hölderlin gerade auch für den Theologen ein Brennpunkt der deutschen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte ist, diesen Nachweis dadurch geführt zu haben, daß rein die Sache zur Sprache kommt, ist ein besonders dankenswertes Verdienst des Böckmannschen Buches.

K. Leese.

Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin, de Gruyter & Co., 1936. 437 S. RM. 7.—, geb. RM. 8.—.

In 3 großen Teilen behandelt J. I. Nietzsches „Leben", II. N.s „Grundgedanken" (1. Der Mensch, 2. Wahrheit, 3. Geschichte und gegenwärtiges Zeitalter, 4. Große Politik, 5. Weltauslegung, 6. Grenzen und Ursprünge) und III. Die „Denkweise N.s im ganzen seiner Existenz" (1. „Wie N. sein Denken und sich selbst versteht", 2. „Wie N. von uns verstanden wird"). Zum Schluß folgen Zeittafeln, Bibliographie u. a. Das Werk bietet eine außerordentlich reichhaltige und vortrefflich gesichtete Stoffülle, womit N. selber eingehend zu Worte kommt. Es verhilft aber nicht nur zu einer stofflichen Bekanntschaft mit

N., sondern zu einem von Kapitel zu Kapitel tiefer dringenden echten Verständnis seines Philosophierens. Es deckt auf: 1. die umfassende Widersprüchlichkeit des N.schen Denkens, 2. die Maßlosigkeit seines Relativismus, die nirgends festen und sicheren Fuß fassen läßt, 3. seinen dazu wieder in Gegensatz geratenden Dogmatismus hinsichtlich der Lehren vom Übermenschen, dem Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr aller Dinge, 4. die allbeherrschende Tragweite seiner Immanenzstimmung und seines Atheismus. N.s Bedeutung als Philosoph sieht J. nicht in einer „Lehre", die N. verkündet, oder in einer fraglosen weltanschaulichen Position, zu der er sich durchgekämpft hat (er stößt vielmehr überall in eine unendliche Leere hinein!), sondern in seiner Erzieherfunktion zur unbedingten Aufrichtigkeit des radikalen Fragens, das nicht auf halbem Wege stehenbleibt. — J.s eigene Terminologie ist manchmal schwer verständlich und hinterläßt den Wunsch genauerer Präzision, so alles, was mit „Sein" und „Existenz" zusammenhängt. Als Ganzes aber ist sein Buch ein imponierendes Werk und viel mehr, als der Titel verheißt, nämlich eine Gesamtwürdigung Nietzsches, wie sie in diesem Ausmaß wohl bisher noch nicht geboten worden ist. K. Leese.

Herbert Grabert, Der protestantische Auftrag des Deutschen Volkes. Grundzüge der deutschen Glaubensgeschichte von Luther bis Hauer. Stuttgart, Gutbrod, 1936. 287 S. RM. 4.20, geb. RM. 5.70.

Gegen Ende des Buches heißt es: „Mit dem Anbruch des Dritten Reiches ist Hauers Aufgabe völlig klar: Zum deutschen Volk gehört der deutsche Glaube, nicht das Christentum." Das ist auch für Grabert klar. Und so macht er den Versuch, den Protestantismus vom Christentum abzusprengen dergestalt, daß das Christentum dem südländisch-römischen Katholizismus, der Protestantismus (Gottunmittelbarkeit, Gottvertrauen, Glaubens- und Gewissensfreiheit) dem nordisch-deutschen (arteigenen) Wesen zugeschanzt wird. Es gibt daher keinen christlichen Protestantismus noch ein protestantisches Christentum. Wo es ein solches gegeben hat oder noch gibt, ist es eine bedauerliche Fehlbildung, die nunmehr zwischen zwei Fronten zerrieben wird. Das Christentum wird mit den Formeln des orthodoxen Lehrbegriffs erörtert, nach einem religiösen Gehalt seiner überhaupt nicht gefragt. Man gewinnt den Eindruck, daß sich diese primitive Schematik erst einmal austoben muß, nachdem sie entfesselt ist. Das Christentum hat Zeit und kann warten. K. Leese.

Dingler, Hugo, Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles (Absolute Ethik). München E. Reinhardt, 1935. 160 S.

Die „absolute Ethik" Dinglers will weder „Gebotsethik" noch „Wertethik", sondern „Zielethik" sein. „Unter ‚Ethik' verstehen wir die Lehre vom Handeln des Menschen, insoweit es um ein bewußtes und zielgerichtetes Handeln geht. Und zwar ist der zentrale Gegenstand der Ethik innerhalb dieses Bereiches die

Frage: welche Handlungen dieser Art soll der Mensch ausüben?" Da aber jedes „Gebot" wie jeder sittliche „Wert" ein Sollen impliziert, so ist der Gegensatz, in den Dingler seine absolute Ethik zur Gebots- und Wertethik zu bringen sucht, von vornherein ein schiefer und unsachgemäßer. Als oberstes sittliches Ziel des Handelns stellt Dingler (in logistischer Verbrämung) die „Dauererhaltung der Menschheit" hin, d. h. oberstes Ziel für jeden Menschen sei die Aufgabe, daran mitzuarbeiten, daß „die Menschheit erhalten bleibe in alle Zukunft hinein". (Ich meine, daß hier überhaupt erst das Problem der Ethik beginnt, nämlich bei der Frage, welchen Werten, Normen und Ideen die (vitale) „Erhaltung" der Menschheit zu unterstellen sei!). „Man kann nun auch die alten Begriffe des ‚gut und böse' in formaler Weise in unserem Schematismus des ethischen Denkens zur Einführung bringen. Offenbar ist in diesem Bereiche zu sagen, daß derjenige um so ethischer handelt, der in höherem Maße alle seine Handlungen nach dem obersten Ziel richtet, sie dem obersten Ziel unterstellt. So können wir denn einstweilen schematisch definieren: Was an einer Handlung in Richtung des o. Z. gerichtet ist, ist gut, was diesem entgegengerichtet ist, ist schlecht." Die absolute Ethik Dinglers ist eine ziemlich flache eudämonistische und utilitaristische Aufklärerethik, an der Kants Problemstellung, aber auch die über Kant hinausführenden, so wichtigen Forschungen Schelers und N. Hartmanns völlig spurlos vorübergegangen sind.

K. Leese.

Gerhard Kraenzlin, Max Schelers phänomenologische Systematik, mit einer monographischen Bibliographie: Scheler. Leipzig, Hirzel, 1934. 127 S. RM. 3.80. (Studien und Bibl. z. Gegenwartsphil., hrsg. von W. Schingnitz, H. 3.)

Verf. gibt eine kurze systematische Darstellung der phänomenologischen Systematik Schelers im Zusammenhang mit der Entwicklung der gesamten phänomenologischen Philosophie. Im Gegensatz zur naturwissenschaftlich eingestellten Psychologie, die nur zu subjektiven Erkenntnissen kommen konnte, vertrat ihr Begründer Brentano die deskriptive Psychologie. In ihr waren zwei Grunderkenntnisse enthalten, von denen aus Husserl und Scheler die Phänomenologie weiter ausbauten: 1. Die Psychologie erfaßt nicht nur die naturwissenschaftlichen Gegenständlichkeiten, sondern auch ideale Anschauungen, die aprioriſchen Charakter haben und intentionaler Art sind. 2. Diese idealen Anschauungen werden in einer inneren Anschauung unmittelbar offenbar. Aus diesen beiden Erkenntnissen stammen bei Husserl die ideale Gegenstandsschicht und bei Scheler die objektiven Werte und Wesenheiten und die phänomenologische Wesensschau.

Bei Husserl geht Verf. näher ein auf die eidetische Wesensschau, auf die Grundunterscheidung von Noesis und Noema und auf die letzte Einheitsbeziehung in der Vernunft. — Bei Scheler unterscheidet er zwei Entwicklungsstufen: die Wert- und die Geistphilosophie. Bei jener behandelt er: Wert

und Wesenheit, das Wertfühlen (besonders Liebe und Haß) und das Problem der Einheit in der phänomenalen Welt. Hier zeigt er die Grundlinie des Personalismus bei Scheler auf. Die Linie führt von der Person, die als ein Aktzentrum, als eine wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens bezeichnet wird (S. 30), über die Gesamtperson hin zu der göttlichen Person, dem persönlichen Schöpfergott. Verf. weist auf den Unterschied zur christlichen Gottesauffassung kurz hin. Scheler will keinen Zusammenhang mit einer positiven Religion. Er gibt eine apriorische „Wertidee des Göttlichen". Seine Gottesidee ist die letzte und oberste Wertqualität in der Rangordnung der Werte (S. 38). Daß Verf. bei aller Einfühlung in diese konstruktiven Gedanken Schelers wenig Verständnis für den biblischen Schöpfungsglauben aufbringt, muß auffallen. In dem „naiv-primitiv" gedachten jüdischen (!) Schöpfergott, wie Verf. leichthin sagt (S. 40), ist mehr Tiefe enthalten als in der gesamten Gottesspekulation Schelers. — Die Wertphilosophie wird abgelöst durch eine dynamische Trieb-, Drang- und Geistphilosophie. Das Problem der ontologischen Einheit erfährt eine neue Lösung. Das Reich der phänomenalen Wesenheiten und Werte wird durch eine Welt der Triebe und des Geistes ersetzt. Das Seinsgesetz der Liebe wandelt sich zu der Seinsbestimmtheit des Wissens. Die Synthese begründet sich nicht mehr auf Liebe und Wert, sondern auf Trieb, Geist und Wissen. Die letzte Einheit ist nicht mehr der persönliche Schöpfergott, sondern eine sich selbst verwirklichende Deitas. Verf. geht näher auf die drei Hauptthemen dieser Entwicklungsstufe ein: Trieb und Geist, das Wissen und der „werdende Gott". In der Einheitsfrage zeigt es sich, daß Scheler vom Theismus zum Pantheismus gekommen ist. Das oberste Sein hat zwei Grundattribute: eine weltumfassende Vernunft und einen irrationalen Drang, der das irrationale Dasein und das zufällige Sosein setzt. Verf. kommt es darauf an, nachzuweisen, daß die beiden Stadien im Innersten die phänomenologischen Erkenntnisse gemeinsam haben (S. 43, 52, 60, 62, 74).

In einem letzten Abschnitt nimmt Verf. Stellung zur Systematik Schelers und zur Phänomenologie überhaupt. Aber statt einer eingehenden Kritik, die besonders auch auf die theologischen und ethischen Fragen und die phänomenologischen Antworten hätte achten müssen, kommt zunächst eine Fortführung der phänomenologischen Linie bis zu Heidegger. In der Existenzialphilosophie sieht Verf. den Höhepunkt der Phänomenologie. Er zeigt die Weiterbildung von Gedanken Schelers auf, geht aber nicht näher darauf ein, daß zwischen den vier Vertretern der Phänomenologie nur noch der Name eine Gemeinsamkeit darstellt. An Stelle der langerwarteten Kritik kommt zum Abschluß ein kurzer historischer Rückblick auf die verschiedenen Versuche des Objektivismus, zu denen Verf. auch die Phänomenologie rechnet: in der Scholastik, bei Kant und bei Hegel. Verf. behauptet besonders, wie andere schon mehrfach, den Zusammenhang zwischen der phänomenologischen Philosophie und der Scholastik. Es wäre gut, wenn er wirklich einmal im einzelnen aufgewiesen würde; denn zunächst fällt sehr viel Trennendes auf. Zuletzt schließt sich Verf. der

Grundhaltung von Grisebach an und bekennt sich zu der Grundfrage seiner „Kritischen Philosophie", nach dem Innen und nach dem Außen. Er hält allen Phänomenologen entgegen, daß sie nur eine Seinsregion absolut setzen, aus der Immanenz aber nicht herauszuführen vermögen. Er rechnet deshalb die Phänomenologie zum dogmatischen Historismus.

Der systematische Teil dieser Arbeit bietet eine kurze Darstellung, die sorgfältig herausgearbeitet, aber nicht von neuen Gesichtspunkten aus entworfen wird. Die Auseinandersetzung besteht in einer grundsätzlichen Ablehnung. Was schon bei Grisebach selber auffällt, tritt auch in dieser Züricher Dissertation klar hervor: Vor der Kritik der „Kritischen Philosophie" Grisebachs werden die Unterschiede zwischen den einzelnen Philosophien sehr klein. Sie fallen alle unter dasselbe Gerichtswort der Immanenz. Dadurch kommt es, daß Verf. so stark die Einheitslinie der vier Phänomenologen betont, nicht aber auf ihre gegensätzliche Stellung zueinander eingeht und sich überhaupt nicht mit einer Einzelkritik befaßt.

Leipzig. Eisenhuth.

Adolf Sternberger, Der verstandene Tod, eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie, mit einer monographischen Bibliographie: Heidegger. Leipzig, Hirzel, 1934. 165 S. RM. 4.50. (Studien und Bibl. z. Gegenwartsphil., hrsg. von W. Schingnitz, H. 6.)

Verf. zeigt in eindringlicher Weise, daß das ontologische Verstehen des Todes bei Heidegger zu zwei bedenklichen Folgerungen führt. Der Tod wird um seine bedrohende Fremdheit gebracht und dem Dasein werden jede Hoffnung auf Erlösung und jeder Widerstandswille genommen. Verf. möchte den Begriff der Kontingenz des Todes, den Heidegger mit Absicht ausgeschlossen hat, wieder in sein Recht einsetzen, stellt aber der ontologischen Untersuchung lediglich die vulgäre Auffassung vom Tode entgegen. Sein Ziel, dem Tod gegenüber zu einer kämpferischen Haltung hinzuführen, ist berechtigt. Verf. läßt aber ebenso wie Heidegger eine Frage völlig außer Betracht, auf die der biblische Glaube hinweist und die überhaupt erst die tiefste Problematik des Todesproblems in sich birgt: die Schuld des Menschen und das Wissen um eine letzte Verantwortung setzen dem Verstehen des Todes und auch dem Verhalten ihm gegenüber eine unüberwindliche Grenze entgegen, die nicht nur gedanklich, sondern auch lebensmäßig erfaßt werden muß. Beiden Untersuchungen gegenüber müßte eine neue Arbeit darstellen, daß die Frage nach dem verstandenen und nach dem nichtverstandenen Tod vom Neuen Testament aus in eine völlig neue Sicht hineingestellt werden muß. In einer Besprechung des recht wertvollen Buches für die Theol. Literaturzeitung bin ich auf die hier angedeuteten Fragen näher eingegangen. Eisenhuth.

Um lautere und reine Lehre[1]).

Von Dozent Lic. Otto Michel in Halle (Saale).

1. Die Frage nach der lauteren und reinen Lehre hat nicht einen theologiegeschichtlichen, sondern einen biblischen Ursprung; sie ist also nicht ein Anliegen der Orthodoxie, sondern des Glaubens überhaupt. Nicht das Streben nach lauterer und reiner Lehre verdirbt eine Kirche, wohl aber führt der grundsätzliche Verzicht auf dies biblische Anliegen eine Kirche ins Verderben; es genügt aber auch nicht, daß allerlei Lehrkämpfe ausgefochten werden, weil das Streben nach lauterer und reiner Lehre notwendig zu Auseinandersetzungen führt. Die Tatsache, daß Theologen streiten, ist nicht der Beweis dafür, daß wirklich echtes Streben nach lauterer und reiner Lehre vorhanden ist. Wirkliches, echtes Streben nach lauterer und reiner Lehre ist Frucht des Heiligen Geistes und trägt die Frucht des Heiligen Geistes in sich: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit (Gal. 5, 22). Leider ist es nicht ungewöhnlich, daß man den Verzicht auf das Streben nach lauterer und reiner Lehre als Frucht des Geistes ansieht, aber wie oft müssen wir auch bekennen, daß sich ein falsches Streben nach lauterer und reiner Lehre als „Werk des Fleisches" offenbart (Gal. 5, 19). Es gibt auch einen echten Verzicht auf lautere und reine Lehre: dort wo man schweigt, weil man als Mensch und Theologe wirklich nichts sagen kann und darf. Das Schweigen und Bekennen, nichts zu wissen, ist eine besondere Form lauterer und reiner Lehre.

Gewiß ist unser Wissen Stückwerk (ἐκ μέρους γινώσκομεν), gewiß schauen wir durch einen Spiegel im Rätselwort (δι' ἐσόπτρου ἐν

1) Die vorliegende Untersuchung entstand aus einem Vortrag, der auf einer westfälischen Synode gehalten wurde.

αἰνίγματι), gewiß vergeht die Erkenntnis (καταργηθήσεται), aber deshalb liegt kein Makel auf der Erkenntnis (1. Kor. 13, 8—13). Erkenntnis Gottes zeugt davon, daß man von Gott erkannt ist (Gal. 4, 9); man kann aber Gott nicht erkennen, ohne ihn zu lieben, darum sagt Paulus auch: wenn jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt (1. Kor. 8, 3). Wir dürfen auch bekennen: wir können Gott nicht lieben, ohne daß er sich uns zu erkennen gibt. Unsere Liebe zu Gott, unser Erkennen Gottes ist schwach, beides zerbricht im Tode (καταργηθήσεται), aber Gottes Liebe zu uns, Gottes Erkennen unserer Schwachheit bleibt und hat keine Grenze. Alle Erkenntnis Gottes steht auch unter seinem Todesurteil, aber sie bleibt Gnade (1. Kor. 8, 2; 13, 12). Darf der Mensch sich seiner Erkenntnis Gottes rühmen? Paulus verneint diese Frage (1. Kor. 2, 16). So aber sich jemand dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nichts, wie er wissen soll (1. Kor. 8, 2). Gottes Gabe kann dem Menschen zur Gefahr und zur Versuchung werden, ja mehr noch: Der Mensch kann sein eigenes Werk, die Frucht des Fleisches, als Gottes Gabe anpreisen — so wird die Frage nach der Erkenntnis Gottes so unheimlich, so gefährlich, so tödlich in der Kirche und in der Öffentlichkeit. Wie zu allen Zeiten steht auch in unseren Tagen nicht nur die Erkenntnis Gottes gegen die Erkenntnis, daß kein Gott sei, sondern auch die Erkenntnis Gottes gegen andere Götter. In der Bibel gilt derjenige, der Gott nicht erkennt, aber von Gott spricht, als gottlos (Ps. 73, 3. 11); das ist nicht eine unbillige Härte und Ungerechtigkeit, sondern ein Wissen um das, was es heißt: nur der erkennt Gott, der von Gott erkannt ist (Gal. 4, 9).

Die Erkenntnis ist Gabe des Heiligen Geistes und Voraussetzung für unser Glauben, Lehren und Handeln, es gibt also eine Erkenntnis, die nicht an unserer Existenz vorübergeht oder unsere Existenz verschönt und verändert, sondern eine neue Existenz schafft. Welch eine große Gabe ist dies Versprechen Gottes, mit dem Anbruch des neuen Reiches auch einen neuen Menschen zu schaffen (2. Kor. 5, 17)! Und dieser neue Mensch entsteht durch die Heilstat Gottes. In der Wiedergeburt liegt die rechte Erkenntnis Gottes (Joh. 3, 3), und ohne rechte Erkenntnis Gottes gibt es weder Rechtfertigung noch Wiedergeburt. Es liegt ein Geheimnis auf dem, was im Neuen Testament Erkenntnis Gottes heißt, und ohne dies Wissen um das göttliche Geheimnis gibt

es keine wirkliche Erkenntnis. Die Erkenntnis wird gesammelt, geregelt und normiert in der Lehre der Kirche, will doch die Kirche die Erkenntnis der Schrift für die Gemeinde fruchtbar machen. Eine rechte Kirche muß darum notwendig nach der lauteren und reinen Lehre streben und falsche Lehre verwerfen. *Maßstab und Richtschnur lauterer und reiner Lehre ist allein die Heilige Schrift, Weg und Wegweiser sind die Bekenntnisse der Väter.* Falsche Lehre ist darum auch immer notwendige Folge eines falschen Schriftverständnisses und Absage an das Bekenntnis der Väter. Die Lauterkeit und Reinheit kirchlicher Lehre ist immer geschenkt, ist kein erlerntes oder erworbenes Gut des Menschen; streben nach lauterer und reiner Lehre heißt, um die Erkenntnis Gottes bitten, um das Verständnis der Heiligen Schrift ringen, sich freimachen von eigenen und fremden Wünschen und Gedanken, hinhören auf das Wort der Eltern und Lehrer, aber darüber hinaus wieder merken auf das, was Gott selbst sagt, sich überraschen lassen von dem Gott, der Größeres und Wichtigeres zu sagen hat als was wir meinen, daß er sagen müßte, sicher und fest (certitudo) glauben und vertreten, was Gott selbst zu sagen hat, und endlich willig leiden[1]). Das Kreuz auf sich zu nehmen, ist eine besondere Form lauterer und reiner Lehre. *Das Streben nach lauterer und reiner Lehre birgt die Absage in sich und bringt immer wieder ein neues „Nein" hervor.* Ist es anders möglich in dieser der Sünde, dem Teufel und dem Tod verfallenen Welt? Wenn nach Johannes der Geist Gottes „überführt" (ἐλέγχειν Joh. 16, 8), dann ist ihm das Richteramt neben dem Trösteramt zugeschrieben, und das Nein stellt sich neben das Ja. Gottes Geist wirft nieder und sagt nein, wo wir vielleicht lieber ja sagen oder schweigen möchten. Oder wagt die Kirche nicht mehr ein Nein zu sprechen, weil sie ihrer Botschaft nicht sicher und gewiß ist (certitudo)? Freilich, es ist besser, daß eine unsichere Kirche schweigt, als daß sie redet. Will ich mit einer stumpfen Waffe kämpfen, dann schade ich mir mehr als dem Gegner. Der rechte

1) W. Trillhaas, „Die Einheit der Heiligen Schrift", 1936, S. 17: „Nur im ständigen Rückgriff auf die ganze Heilige Schrift erfüllen wir das Bilderverbot, denn die Heilige Schrift zerstört unsere stets von neuem erstarrenden Vorstellungen von Gott."

Glaube weiß auch von der notwendigen Pflicht der Kirche, rechte Lehre zu suchen und falsche Lehre abzuwehren, will er doch über die Meinung des Einzelnen hinaus auf das sehen können, was Gott durch sein Wort und was Kirche als Lehre zu sagen hat. Welch ein tiefer Sinn steht hinter der Tatsache, daß die Kirche eine ihr anvertraute, aber nicht von ihr stammende Lehre (doctrina) hat: lehren kann doch nur, wer selbst gelehrt worden ist. Man denkt an den treuen Haushalter der Geheimnisse Gottes (1. Kor. 4, 1), der ganz gewiß nicht irgendein Wissen mitteilt, dessen Herkunft vielleicht schleierhaft ist, sondern der lehrt, weil er den Ursprung seiner Lehre aufweisen kann. Jeder Christ sucht Antwort auf die Frage nach der Wahrheit und nach der Offenbarung; eine Kirche, die auf diese Frage nach der Wahrheit keine Antwort geben kann, ist keine Kirche mehr, denn sie hat ihr Bestes, die lautere und reine Lehre, preisgegeben. Lautere und reine Lehre kann sich nicht in eine Fülle verschiedener Überzeugungen zersplittern, sondern muß notwendig „einträchtige" Lehre sein, darum sprechen unsere Bekenntnisschriften von der „unanimitas doctrinae" (Schmalk. Art II Art. 4). Gewiß ist es das Vorrecht der evangelischen Kirche, verschiedene Formen theologischen Denkens in sich tragen zu können, und nichts wäre uns schädlicher, als der Versuch, Theologie uniformieren zu wollen; aber diese Verschiedenheit ist doch nur tragbar und kirchlich möglich, wenn die „unanimitas doctrinae" gewahrt bleibt. Die „unanimitas doctrinae" besteht gerade in dem gemeinsamen kirchlichen Hören auf das Wort Gottes und in dem kirchlichen Zusammenschluß unter dem Bekenntnis der Väter. Wie das Wissen um lautere und reine Lehre in der Kirche selbst gefährdet sein kann, so kann es auch von außen angegriffen werden. Ein Angriff auf das Wesen der Kirche ist dann besonders gefährlich, wenn die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung angezweifelt wird; man kann der Kirche manchen Vorwurf machen, über dessen Berechtigung sie diskutieren kann, aber ein Vorwurf ist Kriegserklärung schlechthin und Scheidung der Geister im strengsten Sinn des Wortes: daß nämlich ihre Verkündigung nicht wahr, nicht glaubwürdig, nicht annehmbar sei. Selbstverständlich ist damit nicht der Zweifel gemeint, der um die Wahrheit der kirchlichen Verkündigung ringt, sondern der Vorwurf, der sich von der Kirche und ihrer Verkündigung trennt. Aber kann die „Welt" (κόσμος) anders

als gerade diese Kriegserklärung gegen die Kirche Christi aussprechen, wenn sie wirklich „Welt" in dem Sinn ist, den die Bibel ihr gibt? Die Kirche Christi lebt in einer Welt, die ihr den Krieg erklärt hat, und kann sich nur auf ihre Lehre berufen, die Anstoß und Verteidigung zugleich ist. Jede Mißachtung lauterer und reiner Lehre ruht in einem falschen Verständnis des Wortes Gottes, jeder feindliche Angriff gegen die Kirche muß sich mit dem Worte Gottes selbst auseinandersetzen; das Wort Gottes ist also der Prüfstein kirchlicher Verkündigung und der Richter über den Angriff gegen die Kirche. So kann das Wort Gottes zum Feind der Kirche werden, wenn es um die Wahrheit, um die Lauterkeit und Reinheit ihrer Lehre und ihres Lebens geht. Jeder Versuch, die Kirche von der Frage nach der Wahrheit und nach der Offenbarung abzudrängen (und ihr die individuelle Seelenpflege oder die priesterliche Weihe ohne das prophetische Wort zuzuweisen), muß das Wort Gottes selbst seiner Kraft und Schärfe berauben. Unsere evangelische Kirche hat Zeiten gehabt, in denen das Streben nach lauterer und reiner Lehre, also die Wahrheitsfrage, falsch verstanden und falsch eingeschätzt wurde; als Gegenschlag kamen Zeiten, in denen das Streben nach lauterer und reiner Lehre unbekannt und mißachtet war; überall dort, wo man die Lehre gegen das Leben der Kirche ausspielt, vergißt man, daß gerade die Lauterkeit und Reinheit der Lehre das Leben einschließen will. Die Lauterkeit und Reinheit der Lehre will ja nicht nur menschliche Wünsche und Gedanken fernhalten, sondern den ungeteilten Gehorsam des Menschen gegen Gott umschließen. Es gibt keine Lauterkeit und Reinheit der Lehre, die abseits vom Leben, abseits vom Gehorsam und von der Heiligung, abseits auch von der Ordnung der Kirche bewahrt werden kann. Lauter und rein ist die Verkündigung ja auch nur deshalb, weil sie Gottes Werk ist und zum Werk Gottes gehört; Gottes Werk umfaßt aber nicht nur den Intellekt, sondern immer den ganzen Menschen. Lauter und rein kann die kirchliche Lehre nur deshalb sein, weil sie aus der Rechtfertigung stammt, weil sie die Rechtfertigung bezeugt und weil sie auf die Rechtfertigung hinweist.

So ist das Streben nach lauterer und reiner Lehre wirklich das Rückgrat der Kirche. Ohne dies Streben wäre die Kirche allen Strömungen und Ereignissen dieser Welt preisgegeben. Gerade die Kirche ist weit davon entfernt, diese

weltlichen Strömungen und Ereignisse zu mißachten oder ihre Gewalt zu verkennen; spricht sie nicht von „κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι", von Mächten und Gewalten? Hat sie nicht eine Engellehre in allen Schriften des Neuen Testaments, die wirklich nicht nur kunstgeschichtliche Bedeutung hat? Wenn die Exegese des Neuen Testamentes der Kirche ein besonderes Wissen immer wieder vorhalten muß, dann das apokalyptische und geschichtliche Bedrohtsein ihrer Existenz, dann die Anerkennung wirklicher Gewalten und Kräfte auch außerhalb des Christus und der Kirche, dann die auch von außen her gesehene Notwendigkeit, die kirchliche Verkündigung vor Verweltlichung, falschem Verständnis und Irrlehre zu schützen. Sieht die Kirche dies, dann tut sie einen Liebesdienst an allen ihren Gliedern, vor allem aber an den Dienern und Trägern des Amtes selbst[1]).

2. Hinter dem Gegensatz von lauterer und reiner Lehre einerseits, falscher und menschlicher Lehre andererseits steht der alte biblisch-prophetische Gegensatz von Wahrheit und Lüge (אֱמֶת); ἀλήθεια und ψεῦδος sind die beiden entgegengesetzten Begriffe, die keine Übergänge, keine Überschneidungen, aber auch keine dritte Möglichkeit kennen. Fast möchte man sagen, daß zwei Welten hier voneinander abgegrenzt werden. Und daß auch die Frage nach der lauteren und reinen Lehre in diesen Kampf zweier Welten hineingezogen ist, zeigt die große Szene zwischen Jeremia und Chananja sowie das schlichte, aber erschütternde Wort des Propheten: „Höre doch, Chananja! Der Herr hat dich nicht gesandt und du hast gemacht, daß dies Volk auf Lügen sich verläßt" (Jer. 28, 15). Also ein Verkündiger Gottes kann zum Vertreter der Lüge werden! Diese Gefahr ist der ernste Hintergrund unserer Frage nach der lauteren und reinen Lehre. Falsche Verkündigung schafft eine falsche Sicherheit, echte Verkündigung lebt immer von der Angst, falsche Sicherheit zu geben. Die Angst vor der Lüge und der falschen Sicher-

1) Ich halte es nicht für unbedenklich, wenn in unseren dogmatischen Lehrbüchern und Grundrissen so wenig von der Lauterkeit und Reinheit der Lehre die Rede ist. Man beruft sich heute vielfach auf die Lauterkeit und Reinheit der Lehre, ohne letztlich zu sagen, was das Bekenntnis der Kirche eigentlich damit meint. Dies Bedenken richtet sich auch gegen die Grundrisse von K. Heim und P. Althaus.

heit ist das negative, das Hören auf Gottes Wort ist das positive Zeichen lauterer und reiner Lehre. Man darf im Hinblick gerade auf die Kirchengeschichte wohl sagen, daß jeder echte Kampf um lautere und reine Lehre aus einem Wissen um das Bedrohtsein der Kirche durch Menschen und Gewalten, ja durch den Teufel selbst entspringt. Jeremia geht nicht einen Schritt hinaus über das, was Gott ihn Hananja gegenüber zu sagen beauftragt; er sagt nicht, wie Hananja zu seiner falschen Verkündigung kommt, sondern nur, daß der Herr ihn n i c h t gesandt habe. Echte Verkündigung gibt Gott allein, aber wirklich dem lebendigen Gott die Ehre. Schon die lutherische Übersetzung der Heiligen Schrift betont ihren Lehrgehalt; es ist nicht so, als wenn erst Luther von der lauteren und reinen Lehre spräche und diesen Sachverhalt in die Heilige Schrift hineindeutete, wohl aber hat gerade er auf diesen Sachverhalt den größten Wert gelegt[1]). Er übersetzt Ps. 93, 5: „Dein Wort ist eine rechte Lehre"; Ps. 71, 17: „Gott du hast mich von Jugend auf gelehrt und bis hierher verkündige ich deine Wunder"; Ps. 90, 12: „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden." Im Hiobbuch nennt er geradezu Gott einen Lehrer: „Siehe Gott ist zu hoch in seiner Kraft; wo ist ein Lehrer, wie er ist?" (36, 22). Dies unmittelbare, umfassende Verständnis dessen, was für die Reformatoren Lehre ist, weicht von der späteren Intellektualisierung dieses Begriffes erheblich ab und muß uns heute wieder erarbeitet werden. Der Verkündiger hat ein Geschehnis wahrgenommen, das ihn angeht, das aber auch andere betrifft, so daß es weitergesagt werden muß. Diese „Lehre", von der die Bibel spricht, ist alles andere als eine interessante, aber letzten Endes unwichtige „Belehrung", der ich mich ohne Veränderung meines Daseins vielleicht entziehen kann. Gottes Lehre

1) „Die Sorge um die reine Lehre die höchste Sorge der Kirche, d i e Frage ihrer Existenz — das ist nicht erst bei der späteren Orthodoxie so, wie eine von Romantik und Pietismus beeinflußte Geschichtsbetrachtung es gerne darstellt, das ist schon die immer wieder betonte und aufs klarste ausgesprochene Überzeugung Luthers" (F r. K. S c h u m a n n, Um Kirche und Lehre, Ges. Aufsätze und Vorträge 1936, S. 43). Zum Thema vgl. auch die Ausführungen von O t t o H e n n i n g N e b e im „Luthertum" 1934, S. 51 ff., die allerdings nicht ohne Bedenken hinzunehmen sind. Bei N e b e kommt das eigentliche kirchliche Anliegen nicht richtig heraus, weil sich in seiner Darstellung verschiedene Motive kreuzen.

ist ebenso anders als menschliche Lehre, wie Gottes Wort anders ist als Menschenwort. Gottes Lehre betrifft mich unmittelbar und läßt mich nicht so gehen, wie sie mich angefunden hat; Gottes Wort sieht den Menschen so an wie es ihn haben will und „wirkt" seinen Auftrag. Nichts ist so objektiv, nichts ist aber auch so subjektiv wie die Belehrung durch Gott. In seiner Auslegung des Hebräerbriefes deutet Luther den Regen, der die Erde tränkt, mit der kirchlichen Tradition auf die Lehre und bemerkt dazu: „Die Kirche lehrt sich nicht mit eigenen Lehren, sondern sie wird gelehrt von Gott, wie denn geschrieben steht Jes. 54, 13 ‚Alle deine Kinder sollen gelehrt sein vom Herrn'" [1]). *Die Kirche ist nicht selbst Herrin über ihre eigene Lehre, sondern die Lehre selbst ist das Leben der Kirche*; ebenso wie die Begriffe *λόγος τοῦ θεοῦ, εὐαγγέλιον, κήρυγμα* ist die Wortgruppe *διδαχή, διδασκαλία, διδάσκειν* sowohl im Urchristentum wie in der Reformation geradezu geheimnisvoll geladen. Nur deshalb, weil Gott lehrt, können Menschen lehren, nur deshalb, weil Gott lehrt, können Menschen verkündigen. Nur derjenige Läufer kann das Feuer weitertragen, dem selbst das Feuer angezündet worden ist; der Läufer wird selbst zum Kämpfer, der in der Auseinandersetzung zwischen *ἀλήθεια* und *ψεῦδος* eingesetzt ist. Es gibt aber eine Möglichkeit, daß es uns geht wie den törichten Jungfrauen: das rechte Licht ist uns ausgegangen, wir suchen nach Ersatz und finden den Bräutigam nicht mehr; ja es könnte sein, daß ein anderer, der dem Bräutigam nicht wohlgesinnt ist, uns ein Licht gäbe, das nicht leuchtet, sondern brennt, anzündet, vernichtet. Dann heißt das Urteil auch über uns: „Der Herr hat dich nicht gesandt!" Lautere und reine Lehre leuchtet und erleuchtet, falsche Lehre zündet an und verbrennt [2]).

1) Luthers Vorlesung 1517/18 ed. Ficker, 1929, Scholien zu Hebr. 6,7 S. 70. Übrigens gilt ja von der Lehre dasselbe, was Fr. K. Schumann über das Bekennen sagt: „Zu echtem Bekennen wird evangeliches Bekennen aber nicht durch den, der bekennt, sondern durch den, der bekannt wird. Christus ist es, der von uns bekannt wird, indem er in uns bekennt" („Um Kirche und Lehre", 1936, S. 74). Falsche Lehre ist eine besondere Form der Not, in die der Mensch mit dem Sündenfall geraten ist, ein besonderer Ausdruck des Preisgegebenseins an Mächte, denen er nicht hörig sein dürfte, ja eine Abart des Aberglaubens und vor allem eine Übertretung der zehn Gebote (besonders des zweiten Gebotes).

2) Man darf also nicht von Lauterkeit und Reinheit der Lehre reden, ohne

Wie gefährlich und ernst es ist, von lauterer und reiner Lehre zu sprechen, erkennt man daran, daß auch diese lautere und reine Lehre von dem Wörtlein „allein" abhängig ist. Wie die Rechtfertigung „allein" aus dem Glauben kommt, so die lautere und reine Lehre „allein" von Gott. Auch hier kommt alles auf das Wörtlein „allein" an. Lautere und reine Lehre ist das Zeichen der Herrschaft Gottes über den Menschen, und das Geheimnis der Herrschaft Gottes ruht in der lauteren und reinen Lehre. Es gibt nach Luther bestimmte Voraussetzungen für rechte Lehre: „Wer den Herrn fürchtet, der trifft die rechte Lehre und macht die Gerechtigkeit leuchten wie ein Licht" (Sir. 32, 20); „man bedarf keiner Lüge dazu, daß man das Gebot halte, und man hat genug am Worte Gottes, wenn man recht lehren will" (Sir. 34, 8). Voraussetzung für rechte Lehre ist nach Luther Gottesfurcht und unbedingtes Gebundensein an Gottes Wort. Rechte Lehre entsteht aus einer letzten Bindung an Gott selbst, darum ist auch das Streben nach lauterer und reiner Lehre nichts anderes als ein besonderer Ausdruck der Gottesfurcht und der Bindung an das Wort Gottes. Man kann nicht Gott fürchten und lieben, ohne nach der lauteren und reinen Lehre zu fragen. Luther spricht schon in seiner Übersetzung des Alten Testamentes von der lauteren und reinen Lehre mit den schönsten Worten der deutschen Sprache: sie ist gut, lieblich, holdselig, heilig, gewiß, vernünftig; ihr Gegenstück ist die unnütze, lose, gottlose, falsche Lehre. Wer rechte Lehre kennt, kennt auch die falsche Lehre, und nur wer rechte Lehre kennt, kann über die falsche sprechen. Die reformatorische Lehre geht immer von der Wahrheitsfrage aus; sie kann ihr deshalb nicht aus dem Wege gehen, weil göttlicher und menschlicher Ursprung sich ausschließen. Lautere und reine Lehre ist nicht eine bestimmte kirchliche Tradition, die von frommen Menschen konserviert wird, oder eine alte Inschrift, die wir einfach abzulesen hätten, sondern ist die Antwort der Kirche auf die Belehrung durch Gott. Lautere und reine Lehre ist also eine bestimmte Form des kirchlichen Bekenntnisses,

von der Gefährlichkeit und Unheimlichkeit dieser Begriffe zu wissen. Es ist wohl nicht ohne Grund, daß man in der Kirche ihnen dadurch aus dem Wege geht, daß man sie ohne weiteres anerkennt oder voraussetzt.

ist die dem kirchlichen Bekenntnis gemäße Verkündigung, ist Auslegung des Bekenntnisses selbst.

Kirchliche Lehre und kirchliches Bekenntnis haben notwendig eine bestimmte geschichtliche Form und Fassung; sie suchen mit den Mitteln und mit der Erkenntnis ihrer Zeit das auszudrücken, was Gott der Kirche zu einer bestimmten Zeit gegeben hat. So sind das kirchliche Bekenntnis und die kirchliche Lehre geschichtlich entstanden und geschichtlich gebunden. Der Reichtum und die Armut einer Zeit an wirklicher Gotteserkenntnis wird auch in der Art ihres Bekenntnisses und ihrer Lehre offenbar. Gewiß ist das Streben nach lauterer und reiner Lehre Gnade Gottes, gleichzeitig aber und gerade deswegen wirkliche menschliche Mühe und Bemühung. Auch über der Frage nach der lauteren und reinen Lehre steht die Paradoxie von Phil 2, 12—13. Es ist nun eine eigentümliche Tatsache, daß Bekenntnisse nicht wiederholt werden können; man kann sie zur Grundlage einer Kirche machen, man kann sich auch auf sie berufen und von ihnen ausgehen, aber sie ersparen nicht die Notwendigkeit einer neuen Entscheidung. Auch der Kirche gilt das Wort: „εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται" (1. Kor. 13, 8). Mit dem Wechsel der Zeiten entstehen neue Fragen und Nöte, neue Lehren und Angriffe, darum erwachsen auch neue kirchliche Aufgaben, die nicht einfach schon beantwortet sind, sondern eine Antwort verlangen. So besteht eine dauernde Bekenntnispflicht der Kirche. Es gibt aber eine Kontinuität der kirchlichen Verkündigung, Lehre und des Bekenntnisses, die aller Schwärmerei entgegengesetzt ist. Jedes neue Bekenntnis nimmt nur die Lehrentwicklung der Kirche wieder auf, ohne sie abzubrechen und umzustoßen. Unsere lutherischen Bekenntnisschriften bekennen sich ausdrücklich zu den Zeugnissen der alten Kirche, bekennen sich auch ausdrücklich zu Lehrentscheidungen der alten Kirche. Vielleicht ist es die notwendigste Aufgabe unserer Zeit, das Wesen der kirchlichen Verkündigung zu klären[1]). Will sie wirklich sich damit be-

1) Wie der Enthusiasmus in allen Gliedern Adams steckt, zeigt der Aufsatz von D. Bonhoeffer, „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft", Evgl. Theol. III 1936, S. 214—233. Ich halte diesen Aufsatz für bekenntniswidrig, weil hier Gottes Wort und Bekenntnis der Kirche gleichgesetzt werden. Das

gnügen, eine Summe von Wahrheiten dem Menschen einzuprägen oder Gedanken und Empfindungen, die im natürlichen Menschen ruhen, zu wecken und zu pflegen? In beiden Fällen kommt es nicht zum Verständnis der Reinheit der Lehre; wir wollen wirklich mehr als einzelne Glaubenssätze verteidigen oder Priester der Welt und der Geschichte sein. Uns wurde die Frage nach der Irrlehre in der Kirche dringlich gemacht: Ist Irrlehre nicht der bewußte oder unbewußte Widerspruch des frommen Menschen gegen die Heilige Schrift und das Bekenntnis der Väter? Ist sie nicht ein Kampf für eine fremde Herrschaft in der Kirche, für die Welt der Lüge wie bei Chananja, für den konkreten und tatsächlichen Abfall von der wahren Kirche? Wer nichts von der unheimlichen Macht des Wortes „Irrlehre" weiß, soll und darf es nicht in den Mund nehmen; die Intellektualisierung des Verständnisses kirchlicher Lehre zieht notwendig die falsche Auffassung des Begriffes Irrlehre nach sich und gefährdet somit die Existenz der Kirche selbst. Wie in dem Wort Irrlehre die Anerkennung wirklicher Mächte und Kräfte gegeben ist, so ringt lautere und reine Lehre darum, daß sie dem Christus selbst den Weg bereitet. Wo der Christus selbst in, mit und unter dem Wort des Predigers gegenwärtig ist, wo die Offenbarung Wirklichkeit wird und den Menschen erfaßt, wo der Sünder durch Gottes Gnade gerechtfertigt wird, da ist lautere und reine Lehre. Die Lauterkeit und Reinheit der Lehre kann also nur geglaubt und nicht aufgewiesen werden; von der Verkündigung der Kirche muß aber verlangt werden, daß sie nach Lauterkeit und Reinheit strebt, d. h. nichts anderes, als daß sie sich nach Schrift und Bekenntnis der Kirche richtet. Die Reinheit kirchlicher Lehre ist ihre Schriftgemäßheit, das Leben der Kirche ist die Gegenwart des Christus, die bleibt, auch wenn die Erkenntnis vergeht[1]). Wo sich in den Bekenntnis-

Bekenntnis der Kirche ist niemals Gottes Wort, sondern zeugt und antwortet auf Gottes Wort.

1) Vgl. auch Hermann Diem, „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur" (Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag, 1936, S. 320—337). Wichtig S. 324—325: „Zu diesem Gegenwärtigsein des Christus kommt es aber nicht schon durch das

schriften die Kirche zur lauteren und reinen Lehre bekennt, da versucht sie das Geheimnis der Begriffe *λόγος τοῦ θεοῦ*, *εὐαγγέλιον*, *μαρτυρία*, *ὁμολογία* wiederzugeben, die in der biblischen Botschaft eine zentrale Dynamik entfalten; und das ist vielleicht nicht von ungefähr, daß mit der Entmächtigung der „lauteren und reinen Lehre" im Verständnis unserer Zeit auch das Wissen um das Geheimnis und die Kraft dieser biblischen Begriffe verschwunden ist.

3. Es gehört mit zur Hoheit und zum Werke Jesu Christi, daß er „lehrt" (*διδάσκει*) und „Lehrer" ist (*διδάσκαλος*). Jesus ist mehr als nur Lehrer, aber er ist Lehrer; er bringt in seiner Person das Gottesreich, aber in seinem Wort und in seiner Lehre liegt das Geheimnis seiner Person und die Wirklichkeit seines Auftrags. Als Lehrer lehrt er (*διδάσκει*), als Prophet verkündet er (*κηρύσσει*), als der Christus bringt er Gottes Herrschaft (*ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*); Christi Lehre und Verkündigung liegt nicht außerhalb, sondern innerhalb seiner Messianität, innerhalb der Gottesherrschaft. Sowohl im Wort als im Wunder zeigt der Christus seine verhüllte und verborgene Messianität, offenbart er, daß er selbst das Wort Gottes ist, bringt er seine lautere und reine Lehre. Abgesehen vom Christus gibt es nun keine lautere und reine Lehre mehr, er selbst ist Träger, Inhalt und Wirklichkeit des Wortes Gottes. Kirchliches Zeugnis ist nun nicht prophetische Verkündigung, wohl aber kann im kirchlichen Zeugnis prophetische Verkündigung enthalten sein. Es ist ebenso falsch, kirchliche und prophetische Verkündigung auseinanderzureißen wie grundsätzlich in eins zu sehen; auch an diesem Punkt ist in den letzten Jahren viel gesündigt worden. Vielleicht schenkt Gott unter Umständen einmal ein prophetisches Zeugnis (nicht einen Propheten!) gerade dann, wenn das Wort selbst gar nichts anderes sein will als schlichte Erfüllung eines Dienstes und Auftrags, wie ja auch die Propheten selbst den Gehorsam gegen das ihnen aufgetragene Wort als ihren hauptsächlichsten Dienst ansahen. In unserer alten Dogmatik wird sogar das prophetische Amt des Christus „me-

---

bloße Vorhandensein der Schrift — gleichsam als magischer Gegenwart im geschriebenen Wort, auch nicht im ebenso magischen Glauben an die Göttlichkeit der Schrift, sondern allein dadurch, daß das Wort der Schrift verkündigt wird und sich dadurch Offenbarung ereignet."

diate" durch das kirchliche Amt fortgeführt, um den Zusammenhang zwischen dem Worte Jesu und der Verkündigung der Kirche zu wahren. Wir können aber nicht umhin, zunächst einmal das Wort der Kirche ausdrücklich als nichtprophetisch zu charakterisieren und die kirchliche Verkündigung auf den Auftrag und das Amt, nicht auf den Geist und das Charisma zu gründen[1]).

Kirchliche Verkündigung und kirchliche Lehre bedingen sich gegenseitig, Verkündigung ohne Lehre ist ebenso unmöglich wie umgekehrt Lehre ohne Verkündigung.

Bultmann unterscheidet in seinem Aufsatz „Kirche und Lehre im Neuen Testament" (Zw. d. Zt. 1929, S. 9—43) die Verkündigung in ihrem Anredecharakter von der Theologie als indirekter Rede. Aber auch in der direkten Anrede ist die indirekte Rede, die Lehre, verborgen. In der Verkündigung ist Theologie als theoretische Besinnung des Menschen über sein Vor-Gott-gestelltsein angelegt. Diese grundsätzliche Besinnung auf Verkündigung als Anrede hängt bei Bultmann mit seinem Daseinsverständnis zusammen, beleuchtet aber den neutestamentlichen Zusammenhang von Verkündigung (κήρυγμα) und Lehre (διδασκαλία) und hilft mit, die in der Kirche brennende Frage nach der Verkündigung auch für die neutestamentliche Exegese dringlich zu machen. Ehe das Problem der Verkündigung nicht geklärt ist, können wir noch nicht an eine neutestamentliche Theologie herangehen[2]). Rengstorf sieht

---

1) Einseitig das Problem erfassend und auf das Verhältnis von Staat und Kirche zuspitzend W. Stapel, „Kann es festbesoldete Propheten geben?" (Deutsches Volkstum 1934, S. 77—79). Der Begriff des Prophetentums muß auch neu geklärt werden. In welchem Verhältnis steht der Prophet neben dem Apostel im Urchristentum? Inwiefern hat die Kirche prophetische Gabe? Gibt es außerhalb des Christus und des Glaubens ein bestimmtes Sehertum auf säkularem Gebiet (z. B. in der Politik!)? Wir kämen dann auf Fragen, die Schleiermacher sehr energisch angefaßt hat. Oder ist der Begriff des Sehers zu unbestimmt und ungeklärt angesichts des Neuen Bundes? Zeugt er nicht von der Entscheidung (κρίσις), in der die Welt seit dem Wort des Christus steht?

2) Wie auch außerhalb der Fragen, die von K. Barth und seinen Freunden angeregt wurden, das Problem der Verkündigung — fast möchte ich sagen als Voraussetzung einer biblischen Theologie — richtig empfunden wird, zeigt sich in dem echten theologischen Ansatz von J. Schniewind, der auch seine Monographie über „Euangelion" (1927 ff.) unter den Gesichtspunkt der bibli-

in seinem Artikel διδάσκω (Th. Wb. z. NT. Bd. II) die Lehre Jesu religionsgeschichtlich von den Voraussetzungen des Rabbinates aus und versteht darunter die Auslegung des Gesetzes und des Willens Gottes. Der Unterschied zwischen Jesus und den Rabbinen besteht nach Rengstorf darin, daß Jesus sich als der Sohn weiß (S. 143). Hier entstehen letzte Fragen über die Messianität Jesu in ihrem Verhältnis zu seiner Lehre und Verkündigung. Darf man fragen, ob der Umkreis der Lehre Jesu mit dem seiner Verkündigung identisch ist (vgl. dazu die Probleme von Mark. 4 und Mark. 13!)? Jesus hat seinen Jüngern manches gesagt, was er dem Volke vorenthalten mußte; damit entstand nicht eine doppelte Wahrheit, nicht die Mißachtung des Volkes, sondern die Zurüstung für eine spätere Jüngerpredigt (Mark. 4, 22; Joh. 16, 13—15). Unsere Bekenntnisschriften sprechen von der reinen Predigt des Evangeliums und meinen gleichzeitig, daß in der Kirche das Evangelium „richtig gelehrt wird" (C. A. Art. 7). Auch hier greift die Predigt in die Lehre über, und es ist kaum möglich, Predigt und Lehre äußerlich zu scheiden. Ist die Lehre der Kirche nicht in Ordnung, dann wird auch die Verkündigung und Seelsorge von dieser Unordnung betroffen. Dabei soll nicht bestritten werden, daß fruchtbare Verkündigung und Seelsorge auch bei fraglicher Lehre vorhanden sein kann, aber es darf gesagt werden, daß Verkündigung und Seelsorge unter der Unordnung der Lehre leiden [1]). Vielleicht darf man zusammenfassend sagen: Unsere evangelische Kirche muß sich darauf besinnen, daß ihre Wissenschaft nichts anderes als Lehre ist und ihren Charakter als Lehre nicht verlieren darf, will sie ihre Eigenart nicht einbüßen (doctrina statt scientia!). Von diesem Gesichtspunkt aus erhält die theologische Arbeit wieder kirchliche Grundlage und kirchliches Ziel.

Jesu Lehre ist ein Teil seiner Sendung; Jesus lehrt, weil Gott lehrt, Jesus lehrt, was Gott lehrt. Alle Christologie ist nur eine Zuspitzung, Konkretisierung, Erfüllung der Wort-Gottes-Anschauung der Bibel; mit anderen Worten: Die johanneische Logoslehre ist nicht ein zufälliger,

---

schen Wort-Gottes-Anschauung rückt (M. Kähler). Doch ist die Dringlichkeit dieser Fragestellung in der biblischen Exegese noch nicht allgemein erfaßt.

1) Lautere und reine Lehre sorgt um die Frucht der Verkündigung, stellt sie aber Gott anheim; sie ist nicht ohne weiteres erfolgreiche Verkündigung. Vgl. Jes. 53, 1 und Luther: „Wie es denn geht, wie oft Gottes Wort in die Welt kommt — da der meiste Haufe gottlos ist — daß die Menschen ärger werden, je länger man lehrt und predigt". (Vom unfreien Willen, nach der Übersetzung von Justus Jonas herausgegeben von Fr. Gogarten, 1924, S. 243).

sondern ein notwendiger Abschluß der neutestamentlichen Christuslehre[1]). Ohne den sachlichen Inhalt der Logoslehre zerspringt die Lehre von Jesu Person und Werk. In diesem Sinn wird der Satz wahr und kräftig: Der Inhalt der Lehre Jesu stammt von Gott (Joh. 7, 16—17). Darum wundert man sich über seine Lehre, darum steht seine Lehre auch zu Menschengeboten im Gegensatz, darum wendet sich seine Lehre ganz konkret gegen die Lehre der Pharisäer (Synopt., Joh.). Auch in der Geschichte Jesu finden wir den Gegensatz zwischen der lauteren und reinen Lehre sowie den Menschengeboten und der falschen Lehre wieder. Ja, man kann sagen: *Hier wird er am schärfsten und am reinsten in der Geschichte der Kirche durchgefochten.* Die lautere und reine Lehre wirft den Pharisäern nicht deshalb Heuchelei vor (*ὑπόκρισις, ὑποκριτής*), weil die Pharisäer subjektiv unehrlich und gewissenlos sind, sondern weil man objektiv im Gegensatz zu Gott und der Wahrheit Gottes steht und trotzdem den Anspruch erhebt, von Gott etwas zu wissen[2]). „Als Heuchelei bezeichnet Jesus auch die fast oder ganz unbewußte Verstellung der Menschen, die durch ihre Erziehung, ihre Bildung, ihre überkommene Frömmigkeit dahin gekommen sind, daß sie sich nach außen anders geben als sie tatsächlich sind" (R. Luther)[3]). Aber wer weiß denn in Wirklichkeit von sich, wie er wirklich ist? Doch nur derjenige, der vom Licht des

---

1) Die johanneische Logoslehre ist der Prüfstein für das richtige Verständnis des biblischen Offenbarungsbegriffes. Wer diesen Satz verstanden hat, kann nicht mehr untheologisch und allgemein von Offenbarung reden.

2) Es ist leider zu beobachten, daß der biblische Begriff *ὑπόκρισις-ὑποκριτής* sogar in theologischen Kreisen falsch verstanden wird; ihm geht es wie so vielen Begriffen der Bibel: sie werden subjektiviert. Es ist auch theologisch viel zu wenig darauf geachtet, geschweige denn erklärt worden, wie unsere ganze deutsche Sprache unter diesem Zug der Subjektivierung steht, und daß wir fast allgemein die Begriffe der Bibel subjektiver verstehen als sie gemeint sind (*πίστις, ἐλπίς, ὑπόστασις*). Jesus bekämpft in Mt. 6 und 23 nicht das vorsätzliche und bewußte Sichverstellen einzelner Personen, sondern *den falschen Anspruch des religiösen Menschen*, das wirkliche Schauspielertum (*ὑποκριτής* im eigentlichen Sinn!). Der Schauspieler stellt etwas dar, was er nicht ist, und verdeckt selbst das, was er ist. Alle Irrlehre kommt vom religiösen Schauspielertum nicht los.

3) Ralf Luther, Neutestamentliches Wörterbuch, ^{7}1934, S. 95.

Wortes Gottes getroffen ist, und dem die Möglichkeit genommen ist, ohne weiteres den falschen Anspruch als echten auszugeben. Wie die lautere und reine Lehre notwendig aufdecken, klarstellen und offenbaren will, so hat Irrlehre immer das Bestreben, zu verbergen, zu verschleiern und sich zu verstellen; die Begriffe ἀλήθεια und ψεῦδος können nicht übersehen werden, wenn es gilt, das Verständnis von ὑπόκρισις und ὑποκριτής zu klären. Lautere und reine Lehre ist deshalb wahr, weil sie mit dem Willen Gottes übereinstimmt; falsche Lehre ist deshalb Lüge und Heuchelei, weil sie mit dem Willen Gottes nicht übereinstimmt. Wieder müssen wir auf das vierte Evangelium verweisen: Jesu Lehre entspringt nicht seiner menschlichen Eigenart, Erkenntnis und Erfahrung, sondern sie ist die Lehre dessen, der ihn gesandt hat (Joh. 7, 16). Der Gehorsam gegen die Lehre wird den Anspruch der Lehre bestätigen. Wer von sich selbst aus redet, sucht seine eigene Ehre; wer von Gott aus redet, sucht Gottes Ehre (Joh. 7, 17). Wer von sich selbst aus redet, hat keine Vollmacht und er muß gewärtig sein, daß ihn das Urteil Gottes trifft: „Der Herr hat dich nicht gesandt" (Jer. 28, 15). Jesus selbst, sein Wort und Wunder, sein Leben und Sterben ist die lautere und reine Lehre; hier allein ist der Anspruch Gottes und die Person des Menschen eine Einheit geworden. Jesus selbst ist das Wort (ὁ λόγος) und die Wahrheit (ἡ ἀλήθεια). Alle Lehre der Kirche bezieht sich auf den Christus, sucht Wort und Werk des geschichtlichen und auferstandenen Christus zu verstehen; lautere und reine Lehre wird darum Christuserkenntnis und ist deshalb inhaltlich abgeschlossen. Nicht das Wort und nicht die Wahrheit verändert sich, sondern allein unsere Erkenntnis und unser Verständnis des Evangeliums ist Wandlungen und Veränderungen unterworfen[1]).

Auch Paulus kämpft um die Reinheit seiner Botschaft gegen die

1) Es ist die Frage, ob es der Theologie gelingt, Begriffe, Formen und Anschauungen zu gewinnen, auszuwählen, zu erkennen, die dem λόγος und der ἀλήθεια entsprechen können, oder ob sie darauf verzichten muß und sie sich einfach von der jeweiligen Zeit Begriffe, Formen und Anschauungen geben läßt. Daß alle menschlichen Möglichkeiten der Sache gegenüber inadäquat sind, ist anzuerkennen, entscheidet aber die genannte Frage nicht.

judaistische Irrlehre und die gnostischen Schwärmer. Ist das Evangelium Mitteilung von einem bestimmten Geschehen, das über mein Schicksal und das anderer entscheidet, dann ist sie einer militärischen Meldung zu vergleichen, bei der jede Einzelheit wichtig ist. Ist auch nur eine Zeitangabe oder eine Ortsbestimmung falsch, so ist die ganze Meldung wertlos. Es gibt kein „anderes Evangelium" (ἕτερον εὐαγγέλιον) als das Evangelium, das der Reinheit der Lehre entspricht und das Paulus selbst verkündigt (Gal. 1, 6), und es gibt keine Menschengebote und Menschenlehren, die dem wahren Evangelium an die Seite treten könnten (Kol. 2, 8; 3, 22). Menschensatzungen haben schon rein menschlich keine Sicherheit, geschweige denn eine Sicherheit, die die Seligkeit zu garantieren vermöchte. Falsch ist nicht nur die Lehre, die Menschliches als Göttliches ausgibt, sondern auch die Lehre, die Menschliches und Göttliches nicht zu scheiden vermag. *Gesetzlichkeit und Schwärmerei sind zu allen Zeiten die beiden Fronten, die die lautere und reine Lehre gefährden.* Weil in beiden Formen das Werk des Christus gefährdet ist, wird die Lauterkeit und Reinheit der Lehre zerstört. So ist prophetische und apostolische Lehre notwendig unduldsam, denn die Unduldsamkeit der lauteren und reinen Lehre entspringt nicht der dogmatischen Rechthaberei und der persönlichen Leidenschaft einzelner Menschen, sondern der echten und wahren Erkenntnis Gottes. Dogmatische Rechthaberei und persönliche Leidenschaft verstehen den biblischen und reformatorischen Kampf um die lautere und reine Lehre immer falsch. Luther ging es im Abendmahlsstreit nicht allein um das Recht seiner Abendmahlsauffassung, sondern um die Wahrheit des durch Christus angebotenen Heiles, um die wirkliche Gegenwart des Christus im Sakrament. *Nur wer Gott wirklich kennt, kann, darf und muß in der Sache unduldsam und leidenschaftlich sein.* Es paßt nicht zu einer harmonischen und ästhetischen Weltauffassung, daß Glaubensdinge unduldsam machen; und doch ist es tragisch zu sehen, wie gerade diejenigen, die die Duldsamkeit auf ihre Fahnen schreiben, oft unduldsamer sind als die bewußt Unduldsamen. Die richtige Unduldsamkeit ist tiefste Sachlichkeit und ein geheimes Wissen um das Schicksal dieser Welt. *Lautere und reine Lehre muß ja doch ihre Zeit*

besser verstehen, als sie sich selbst versteht[1]). Das soll keine Auszeichnung des Glaubens oder eine Beschönigung der Welt zur Folge haben, wohl aber auf das letzte Verlorensein der Welt hinweisen. Unsere Verkündigung ist einerseits in der Gefahr, zu blaß und zu dogmatisch zu reden; sie erkennt nicht, wo die Not und das Verlorensein des Menschen und seiner Zeit aus sich herauskommen, auf der anderen Seite wissen wir zu genau Bescheid über Geschichte und Zeitgeschehen und erliegen allzuleicht einer profanen Geschichtsdeutung oder einer frommen Weltbetrachtung. Lautere und reine Lehre weiß um die Frage nach Gott und um die Flucht des Menschen vor ihm, kennt die Erbsünde und das Widerstreben dieser Welt gegen Gott und bleibt darum vorsichtig und zurückhaltend in den Dingen, deren Klärung Gott noch nicht geschenkt hat[2]). Nur der unbedingte Gehorsam vermag allzuraſche menschliche Urteile zu vermeiden und auf Gott selbst hinzuhören. Darum brauchen wir auch, um der lauteren und reinen Lehre gemäß verkündigen zu können, die Stille vor Gott, die menschliche Besinnung möglich macht, die Zurückhaltung im Urteil, die aus dem Hören auf das Wort Gottes entspringt, und die Freiheit von menschlicher Leidenschaft, die der Heftigkeit des Bruders begegnet. Lautere und reine Lehre vermag den Bruder zu gewinnen und den Träger der Verkündigung selbst zu bewahren, sie weiß aber um die Herrschaften, Mächte und Kräfte, die in diesem Aon regieren und denen jeder unterstellt ist. Die lautere und reine Lehre hat nicht die Aufgabe, ihre Macht zu brechen und die letzten Dinge heraufzuführen; zwischen dem im Wort gegenwärtigen und dem zur Parusie erscheinenden Christus muß geschieden werden. Der Glaube hält sich an den Erhöhten, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist

1) Auch der Glaube kennt die gefährliche Notwendigkeit, Zeit und Geschichte zu deuten; selbst K. Barth kommt um dies Wagnis nicht herum, soviel ich sehe. Aber der Glaube lebt vom Worte Gottes und nicht von Geschichtsdeutungen.

2) Man hat oft von den „Zeichen der Zeit" in pietistischem und politischem Sinn gesprochen, die der Theologe nach Matth. 16, 3 erkennen soll, doch sind diese „Zeichen der Zeit" messianisch von Christus her und seinem Werk zu verstehen. Auf die Unsicherheit der Textüberlieferung möchte ich hier nicht eingehen, doch verweise ich zu diesem Problem auf Klostermann in Lietzmanns Handbuch zum NT. a. a. O.

(Matth. 28, 18), aber die Erfüllung dieser Verheißung auf Erden steht noch aus: in der Parusie offenbart sich die Wahrheit der Himmelfahrt Jesu. Wir wissen auch nicht, ob und inwieweit lautere und reine Lehre Geschichte bildet und Geschichte ändert. Gott ist der Herr der Geschichte, und nicht unsere Verkündigung. Lautere und reine Lehre vergißt niemals, daß in der Geschichte der verborgene Gott regiert, dessen Wirken Geheimnis bleibt.

Letzte Verantwortung vor Gott erkennt in der unnützen und falschen Lehre ihren Gegner, schließt sie aus und führt diesen Kampf zu Ende (εἰς τέλος); sie kann einen Kampf nicht aufgeben und nicht abbrechen, sondern muß einen Auftrag zu Ende führen. In der Bibel kommt es auf das Ende aller Dinge an. Die heilsame, gesunde und unverfälschte (ἀφθορία) Lehre der Pastoralbriefe führt den paulinischen Kampf gegen die falsche Gnosis in der Kirche weiter; phantastische Schwärmerei und ethische Irrungen gehen dort Hand in Hand. Im einzelnen gilt auch hier: Menschenlehren lassen sich in ihrer Substanz niemals eindeutig festlegen und werden auch niemals ein für allemal überwunden, sondern sie tauchen in neuem Gewand, in neuer Gestalt und in neuer Ideenverbindung wieder auf. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß das scheinbar erstickte Feuer dann doch die Macht hat, an einem anderen Ort wieder auszubrechen; so hat es seinen guten Sinn, wenn die reformatorischen Bekenntnisse wiederholen: „damnant omnes haereses, contra hunc articulum exortas". In dieser Tatsache offenbart sich der metaphysische Hintergrund geistigen Ringens. Lautere und reine Lehre entsteht nicht neu, bricht auch nicht ab, sondern bleibt eindeutig und klar und steht in der Substanz fest. Kirchliche Verkündigung will entfaltet, aber nicht erweitert, verkürzt oder verändert werden. Kirche ist immer angefochtene Kirche, darum ist die Frage der Lehre nicht zufällig, sondern notwendig in das Schicksal der Kirche verflochten. Die christliche Kirche kämpft heute gegen diesen, morgen gegen jenen Feind; sie bleibt immer im Harnisch und ist weder Herr über ihre Feinde noch über die eigene Zukunft; ihr ist auf Erden weder Ruhe noch Frieden, sondern Anfechtung verheißen (θλῖψις Joh. 16, 33); eine falsche Ruhe und ein falscher Frieden sind auf Erden die schlimmste Anfechtung der Kirche. Dabei ist die merkwürdige Tatsache zu beachten, daß keine in der Bibel bekämpfte Menschenlehre von sich aus gegen

Gott kämpfen will. Man behauptet: es gibt keinen Gott (Ps. 14, 1; 53, 2), Gott kümmert sich nicht um die Frommen (Ps. 73, 11). Man will die lautere und reine Lehre auch vervollkommnen und vollenden, die Juden durch das Gesetz, die Gnostiker durch neue Erfahrungen und Forderungen, die von der Schrift losgelöst sind. Die lautere und reine Lehre ist also nicht nur von denen gefährdet, die ihren Anspruch ablehnen, sondern auch von denen, die eine falsche Lehre dazutun. Jeder Kampf um lautere und reine Lehre ist also ein Kampf um die Alleinherrschaft Gottes und seines Wortes[1]). Die rechte kirchliche Verkündigung ist gefährdete,

---

1) So ist für die Heilige Schrift nicht nur derjenige gottlos, dessen Bekenntnis die ausgesprochene Gottlosigkeit ist, sondern auch derjenige, der im Widerspruch zum Gott der Bibel steht. Vgl. in Ps. 73, 11 רְשָׁעִים = LXX *ἁμαρτωλοί* Luther „Gottlose". Schon in dieser Übersetzungsgeschichte liegt eine bemerkenswerte theologische Entwicklung verborgen. Es ist übrigens bezeichnend, daß die Pastoralbriefe nicht nur die Wendung „*ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀφθορίαν*" (Tit. 1, 7) aufweisen, die am meisten der „lauteren und reinen Lehre" entspricht, sondern sich vor allem der Wortgruppe *ὑγιής* (Tit. 2, 8), *ὑγιαίνειν* (1. Tim. 1, 10; 2. Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1) bedienen. Gegensatz dazu ist *ἑτεροδιδασκαλεῖν* (1. Tim. 1, 3; 6, 3). Die gesunde Lehre ist vor allem die heilsame und gesundmachende Lehre, wie auch Tit. 1, 13; 2, 2 von einem „Gesundsein im Glauben" (in der Liebe, in der Geduld) reden kann. In diesem *ὑγιαίνειν* ist von vornherein ein Verhältnis zu den Menschen gegeben, die ebenfalls gesund werden sollen. Gesund ist ferner die Lehre, weil sie Wort Jesu selbst (1. Tim. 6, 3; 2. Tim. 1, 13) und Wort der Apostel (*ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας*) ist. Damit ist nicht nur die Grundlage, sondern auch die Kontinuität der kirchlichen Lehre ausgedrückt: sie ist auch nicht etwas „Neues", sondern sie geht von Generation zu Generation (*παραθήκη* 1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 12. 14); die Lehre der Kirche ist mit dem Bekenntnis gegeben, das zwar überliefert ist, aber lebendig in der Gemeinde steht (*ὁμολογία* 1. Tim. 6, 12—13). Die *καλὴ ὁμολογία* und die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* der Pastoralbriefe ist die Grundlage der lauteren und reinen Lehre; diese Begriffe zeigen an, daß es um ein Gesamtverständnis des Evangeliums und der Kirche geht, wenn die Wahrheit der Lehre zur Diskussion steht. Es scheint viele Theologen zu befremden, daß wir gerade auf die Pastoralbriefe zurückgreifen müssen, aber 1. haben die Pastoralbriefe den grundsätzlichen biblischen Zusammenhang von *ὁμολογία, μαρτυρία, λόγος τοῦ θεοῦ* und *διδασκαλία* bewahrt, 2. stellen sie doch ein sehr beachtliches Ergebnis der neutestamentlichen Theologie und Gemeindeüberlieferung dar (wenn sie auch nicht das Ergebnis ausschließlich sind),

allen möglichen menschlichen Deutungen und Mißdeutungen ausgesetzte Lehre und trägt die ganze Not der Fleischwerdung des Wortes in sich; sie ist selbst ein schmaler Weg und eine enge Pforte (Matth. 7, 13 bis 14). Amazja, der Priester von Bethel, kann von Amos sagen: „Das Land kann seine Worte nicht ertragen" (Amos 7, 10). Schon hier verbirgt sich Not und Herrlichkeit des Kreuzes, die Schmach Jesu Christi. Jeremia muß seiner Stadt und seinem Volk den Untergang verkündigen (Jer. 19); Jesus behauptet, ein König zu sein und für die Wahrheit zu zeugen (Joh. 18, 37). Lauter unbeweisbare, fast verdächtige Ansprüche! Weder der Prophet noch der Apostel noch auch der Christus selbst vermag nachzuweisen, daß diese „lautere und reine Lehre" von Gott sei; allein der Gehorsam kann diesen Anspruch bestätigen. *Allen menschlichen Anwürfen und Mißdeutungen bleibt lautere und reine Lehre offen und preisgegeben.* Ein besonderes Moment liegt in dem Abschluß der Johannesoffenbarung: man darf zu den Worten der Weissagung nichts „dazutun" und nichts „davontun" (21, 18—19). Auch hier ist ein Merkmal lauterer und reiner Lehre zu finden: sie kann ebensowenig wie das Wort Gottes selbst vervollständigt oder verkürzt werden. Bringen wir ein „Mehr", so ist dies „Mehr" in Gefahr, ein „Weniger" zu sein, und Zusätze können verwässern und verfälschen. Auch ein „Weniger" ist gefährlich, denn ein Abstrich entstellt und verkürzt, ja es fehlt vielleicht ein wesentliches Merkmal der biblischen Verkündigung. Heilspredigt ohne Buße ist unbiblisch und widerspricht Gottes Wort: Deuterojesaja, der sein Volk tröstet, weiß, daß sein Volk das Gras ist, das vergeht (40, 6), und Paulus mahnt, daß Gottes Güte zur Buße treibt (Röm. 2, 9). Es gibt gewiß eine pädagogische Form, die sich dem Hörer und dem Verständnis der Zeit anpaßt, aber der Inhalt der Verkündigung muß vollständig und unverfälscht dargeboten werden. *Lautere und reine Lehre ist immer vollständiges und unverfälschtes Zeugnis für die Wahrheit der Heiligen Schrift.* Das Streben nach lauterer

3. bleibt die Grenzlinie gegenüber der frühkatholischen Denkweise bewahrt. *Für die Heilige Schrift ist also Lauterkeit und Reinheit der Lehre überall mehr als Echtheit der Überlieferung.*

und reiner Lehre nötigt zu einem immer neuen Hören auf das Wort der Heiligen Schrift und zu einer steten Prüfung des menschlichen Wortes unter dem Worte Gottes; dies Streben verpflichtet zur äußersten Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit der theologischen und kirchlichen Arbeit, zu einem wirklichen Ernstnehmen auch des Menschenwortes, zur Kampfansage an alle untheologische und unkirchliche Selbstherrlichkeit. Die Offenbarung ist uns im Sohn geschenkt, die persönliche Erfahrung und Erkenntnis ist verschieden und zeitgebunden, ergänzungsfähig und ergänzungsbedürftig. Die Kirche steht unter der Verheißung und unter dem Gericht des Heiligen Geistes, aber dieser Heilige Geist „redet nicht von sich selbst", bildet also nicht eine eigene Offenbarung neben dem Sohn, sondern er wird gesandt und er redet, was er hört (Joh. 16, 13—15). Der Heilige Geist verklärt nicht sich selbst, sondern führt zum Sohn, schöpft aus dem Besitz des Sohnes und führt zur Ehre des Sohnes. Lautere und reine Lehre ist auch als Gabe des Heiligen Geistes ausschließlich Christuszeugnis. Die Offenbarung ist abgeschlossen und bedarf keiner Ergänzung: in Christus sind die Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen (Kol. 2, 3). Die Erkenntnis muß wachsen und zunehmen bis auf den Tag Jesu Christi; sie wird neu geschenkt und vollendet durch den Gehorsam, den wir in jeder neuen geschichtlichen Situation dem Christus schuldig sind. In diesem Sinn wissen wir, daß wir niemals über das Streben nach lauterer und reiner Lehre hinauskommen werden; wir bleiben fehlsame, an Zeit und Raum gebundene Menschen, die wissen, daß alle irdische und auch geistliche Erkenntnis Stückwerk und Gnade bleibt. Nur so können wir uns schützen vor der unbrüderlichen und unchristlichen Rechthaberei und vor der Erkenntnis, die die Liebe vergißt (1. Kor. 8, 1: „*ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*"). Alle lautere und reine Lehre weist auf die Vollendung hin, denn die Verheißung Jer. 31, 31—34 = Hebr. 8, 8 bis 13 ist noch unerfüllt, und die Hoffnung des Paulus 1. Kor. 13, 12 steht noch aus. In der Ewigkeit gibt es weder Lehre noch Lehrer, sondern dort spricht der Herr selbst zu uns: dort schenkt der Christus uns lautere und reine Lehre im Vollsinn. Echte Lehre ist ein Vorgeschmack der Ewigkeit und ein Zeugnis für die Wahrheit der letzten Dinge. Wie alle theologischen Aussagen hat auch unser Problem einen „eschatologischen

Vorbehalt". Der Satz, daß alle Erkenntnis Gnade ist, bewährt sich darin, daß wir wissen: Erkenntnis läßt sich nicht nur gewinnen, sondern auch verlieren. Dem Nathanael wird verheißen, daß er Größeres schauen werde (Joh. 1, 50), Johannes der Täufer steht noch vor seinem Tode, also auch noch nach der Taufe Jesu, vor der entscheidenden Frage, ob Christus der Kommende sei oder ob man eines anderen warten soll. Es gibt für den Glauben keine „erledigten Fragen", sondern Gott stellt uns immer aufs neue vor die Rätsel und Aufgaben, die er allein auswählt. Unser Glaube und unser Erkennen müssen bereit sein, immer wieder von vorne anzufangen, so bleibt beides wirklich Gottes Geschenk, und es vollzieht sich auch hierin das Geheimnis des „καταργηθήσεται" (1. Kor. 13, 8).

4. Wir wären nicht evangelische Kirche, hätte nicht Luther den Anspruch erhoben, die lautere und reine Lehre wiedergebracht zu haben, und in unseren Bekenntnisschriften ist die lautere und reine Lehre sowie die dem Evangelium gemäße Verwaltung der Sakramente Merkmal der einen heiligen Kirche (C. A. Art. 7). Es genügt aber nicht, daß man hier und da in der heiligen christlichen Kirche dieser Forderung nachkommt, sondern lautere und reine Lehre muß einträchtiglich geschehen (consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum"). Eintracht in Predigt und Lehre ist also das Merkmal der christlichen Kirche. „Wir können nicht besser regiert und erhalten werden, als wenn wir alle unter einem Haupt, Christus, leben und alle Bischöfe, gleich im Amt, wenn auch ungleich in den Gaben, sorgfältig verbunden sind in einträchtiger Lehre, im Glauben, in den Sakramenten, im Gebet und im Werk der Liebe." Es gibt also eine ‚unanimitas" der Lehre, des Glaubens, der Sakramente, des Gebetes und der Werke der Liebe (Schmalk. Art. II Art. 4). Gewißheit ist ein weiteres Merkmal lauterer und reiner Lehre (im Sinne der certitudo, nicht der securitas!). „Denn soll ein christlich Kirch sein, soll ein Christenglaub sein, so muß ja ein Predigt und Lehre darinnen sein, dadurch die Gewissen auf kein Wahn noch Sandgrub gebaut werden, sondern darauf sie sich gewiß verlassen und vertrauen mögen" (Apol. Art. 3). Eintracht und Gewißheit der Lehre hängen innerlich zusammen. Aus einer Unterdrückung

der lauteren und reinen Lehre entsteht immer neue Zwietracht und Schwärmerei, „welche mit der Faust auch aufrührerisch fechten würden, welche die Gemeine und Kirchen mit falschen Lehren betrüben, alle Kirchenordnung verwüsten, welche wir gerne erhalten würden" (Apol. Art. 21). Der Kleine Katechismus sagt, daß nur dort, wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und wir auch heilig als die Kinder Gottes danach leben, der Name Gottes geheiligt wird; *die lautere und reine Lehre ist also die rechte Art, Gottes Namen zu heiligen, wie ja auch Menschenlehre immer der Ehre Gottes zu nahe tritt.* „Wer anders lehrt und lebt denn das Wort Gottes lehrt (Gottes Wort lehrt, darum lehren wir!), der entheiligt unter uns den Namen Gottes." Auch hier ist „Lehre und Leben" als eine Einheit aufgefaßt, die nicht aufgelöst werden kann, ohne daß auch die Einzelstücke zerschlagen werden. In den Bekenntnisschriften rechnet die lautere und reine Lehre zu den „externae notae", daran die Kirche erkannt werden kann; *sie ist also zunächst Kennzeichen der Kirche, nicht des einzelnen Christen.* Weil lautere und reine Lehre kirchliche und nicht persönliche, schriftgemäße und nicht menschliche Lehre ist, darum ist sie fremde Lehre, die dem Menschen gesagt werden muß. Die lutherische Reformation hat ihren tiefsten Sinn in dem Anspruch, die prophetische und apostolische Botschaft als die allein wahre der römischen Auffassung gegenüberstellen zu können. *Um der Wahrheitsfrage willen entstand der konfessionelle Zwiespalt, und ohne die Wahrheitsfrage kann er weder gelöst noch beseitigt werden.* Da aber jeder konfessionelle Wahrheitsanspruch gegenüber einer nicht schriftgemäßen Verkündigung sein Recht, angesichts der Heiligen Schrift aber immer seine Grenze hat, muß er bereit sein, sich selbst unter die Zukunft Gottes zu beugen. Wie es keine lautere und reine Lehre gibt, die sich dem Gehorsam gegen die Heilige Schrift verschließt, so gibt es auch kein Bekenntnis, das nicht aufs neue bekennen will. Alle konfessionelle Bindung und Wahrheit zeugt durch ihren Widerspruch von der Tatsache, daß lautere und reine Lehre in Gefahr war, verlorenzugehen, zeugt auch von der Erneuerung biblischer Wahrheit und von der Notwendigkeit eschatologischer Sammlung der Gemeinde

bei der Wiederkunft Christi (Mark. 13, 27)[1]). Das Ziel ist die Einheit und Ganzheit der Kirche. In der Gegenwart ist uns lautere und reine Lehre nur in den Grenzen konfessioneller Gebundenheit geschenkt, darum baut sich unsere Kirche auch heute noch in verschiedenen Bekenntnissen auf. Aber wir wissen: nicht menschlichen Ideen und Wünschen, wohl aber dem lebendigen Gott ist jeder konfessionelle Wahrheitsanspruch ausgeliefert. Hat eine kirchliche Wahrheit, auf die Heilige Schrift gegründet, eine falsche Lehre verworfen, dann darf diese unter keinen Umständen neue Geltung gewinnen; in diesem Sinn bleibt auch das Bekenntnis der Vergangenheit immer aktuell und erweist seine kirchliche Bedeutung. So sei das die bleibende Erkenntnis: Kampf um lautere und reine Lehre ist nicht Kampf um dogmatische Richtigkeiten und Verschiedenheiten, obwohl er sich gewiß in dieser Form äußern kann und muß, sondern letzten Endes Kampf um die Kirche selbst. Wo es um die Reinheit der Lehre geht, da scheint es so, als stritte man um dogmatische Einzelfragen und kirchliche Adiaphora, aber in Wirklichkeit scheidet sich göttliche und widergöttliche, prophetische und pseudoprophetische, kirchenbauende und kirchenzerstörende Wahrheit voneinander. Wo aber diese innere Scheidung nicht vollzogen wird, da darf man auch nicht die Frage der Reinheit kirchlicher Lehre zur Diskussion stellen. In einer Welt des Kampfes und der Auseinandersetzungen wäre eine kampfesmüde Kirche nur eine vom Leben abgeschlossene Kirche. Wohl aber ist der Kirche die Möglichkeit gegeben, durch die Besinnung auf die lautere und reine Lehre sich auf sich selbst zu besinnen und zu reinigen, den Irrtum abzuwehren und den Streit zu überwinden.

---

1) Ganz ausgestorben ist noch immer nicht die Meinung, daß Irrlehre aus der Bosheit oder Unmoralität einzelner Menschen stamme, oder daß man wenigstens an der Bosheit oder Unmoralität der Menschen die Irrlehre erkennen könne. Hier versteht man bestimmte biblische Stellen (z. B. aus dem 1. Joh.-Brief) falsch und übersieht andererseits das Wesen der Heiligung. Daß die Irrlehre die Heiligung gefährdet, ist etwas anderes und Wichtigeres als das Suchen nach Moralität oder Immoralität von Irrlehren. Irrlehre ist — und hierin zeigt sich ihr nicht moralisches Wesen — eine bestimmte konkrete Möglichkeit der Kirche, und in der Abwehr der Irrlehre gibt sich die Kirche Rechenschaft vor der Schrift über den Weg, den sie gehen mußte.

Es ist nicht von ungefähr, daß in unseren Tagen die Frage nach der kirchlichen Union neu gestellt worden ist; man darf nicht meinen, daß sie die eigentliche kirchliche Kernfrage sei und daß von ihrer Beantwortung etwa die Lage der Kirche in der Gegenwart abhänge. Wo derartige Stimmen zu Worte kommen, hat man voreilig und einseitig geurteilt und den Ernst unserer Zeit nicht gesehen. Es ist aber andererseits auch nicht so, daß die Diskussion über das Recht der Union deshalb in die Wege geleitet wurde, um von den eigentlichen Streitfragen abzulenken und so das Gefechtsbild zu verändern. Vielmehr lag von dem Augenblick an, seit das Wort „Bekenntnis" (und „Bekennen") eine Bedeutung gewann, die Unklarheit vor: In welchem Verhältnis steht das Bekenntnis unserer Tage zu dem unserer Väter[1])? Ist nicht das Bekenntnis der lutherischen Kirche ein unteilbares Ganzes und muß es nicht als solches auch für die kirchliche Gegenwart bestimmend sein? Oder ist etwa ein „dynamisches" Bekennen von einem „statischen" Bekennen abzusetzen und das dynamische als das für unsere Zeit geltende anzusehen? Sicher ist vor allem, daß der Gegensatz „dynamisch" und „statisch" in der Theologie nichts zu suchen hat und von bekenntnisgebundenen Theologen nicht verwandt werden darf. Hier entsteht aber die ernste Aufgabe, das Problem der Bekenntnisbildung der Kirche und den Sinn der Kontinuität von Lehre und Bekenntnis neu zu untersuchen. Hier entsteht auch die Frage nach dem Sinn der Union und der Möglichkeit einer Aufspaltung der Bekenntnisse. Gibt es überhaupt lautere und reine Lehre in einer kirchlichen Union? Gerade in der Diskussion über das Recht der Union muß die Frage nach unserem Problem der lauteren und reinen Lehre von Bedeutung sein: nicht Wahrheiten, sondern die Wahrheit entscheidet. Die um die Union geführte Auseinandersetzung lehrt offenbar, daß alle

1) Man denke an Hermann Sasse, Bekennende Kirche Heft 41—42, S. 34 (Über das Verhältnis der Konfessionskirchen zur Barmer Erklärung). Man darf nicht leugnen, daß die These von H. Sasse: „Die Union läßt sich immer nur dogmatisch rechtfertigen", wirklich ihren Sinn hat. Theologische Fragen und kirchliche Ereignisse, die sich nicht dogmatisch klären lassen, brechen als Not immer wieder auf. Aber darin berührt er sich auch mit seinem theologischen Gegner H. Asmussen, ja auch mit K. Barth selbst (Evgl. Theol. II 1935, S. 26 ff.).

Rezepte für den Neubau der evangelischen Kirche unfruchtbar sind; wir können nur Schritt für Schritt den Weg erkennen, den Gott uns gehen läßt; aber die Erkenntnis, daß angesichts dessen, was wir „lautere und reine Lehre" nennen, sowohl das Verständnis der Kirche selbst als auch der Union neu gewonnen werden muß, scheint schon jetzt deutlich zu sein[1]). Jede theologische Erkenntnis muß kirchlich bewährt werden. Freilich darf der Ernst der theologischen Fragestellung nicht vergessen, daß Geschichte nicht ausgelöscht werden kann und daß Geschichte nicht wiederholt wird. Auch hier geht der Weg vorwärts und nicht rückwärts. Wer heute zu dem Thema „lautere und reine Lehre" Stellung nimmt, muß eine Reihe offener Fragen aufdecken, die der einzelne Theologe nicht lösen kann, sondern die der Kirche auferlegt bleiben; wir dürfen nur nicht glauben, mit einer zu schnell gegebenen Lösung der Aufgabe Gräben überspringen zu können[2])!

---

1) Nachträglich lese ich ein Wort von H. Asmussen, das ganz ernst genommen sein will: „... wir können und dürfen nicht konstruieren. Die bekennende Kirche wird das noch lernen müssen; denn der Wille zur Verfassung im eigentlichen Sinn stammt aus der hinter uns liegenden Renaissanceepoche. Im Verfolg aller der Erkenntnisse, die wir sonst geltend gemacht haben, liegt eben keine Verfassung, sondern eine Ordnung der Kirche." („Begegnungen" 1936, S. 6.) Es fällt einer ganzen Reihe von Theologen schwer, zu sehen, daß Kirchenpolitik heute nicht die Kirchenpolitik von gestern und vorgestern ist; die Kirchenpolitik hat einen viel tieferen und umfassenderen Sinn erhalten, als sie ihn vorher hatte. Allerdings ist dieser tiefere und umfassendere Sinn der ursprüngliche und allein echte biblische und reformatorische Kirchengedanke, der eine Zeitlang verborgen und vergessen war, nicht ein davon unterschiedenes „neues" Offenbarungswort Gottes in der Gegenwart.

2) Ganz kurz möchte ich darauf hinweisen, daß die Entwertung der Lehre auch mit der Entwertung des Wortes allgemein zusammenhängt, und daß jeder Versuch der Kirche, ihre Lehre ernst zu nehmen, gleichzeitig die Sorge um den Wert des Wortes auf sich nehmen muß. Diese Sorge um das gesprochene Wort ist uns auch von der Heiligen Schrift auferlegt (Matth. 5, 37; Jak. 3, 1—12 und 5, 12; Röm. 3, 13—14).

Sakrament und Entscheidung.

Von Pfarrer Lic. Dr. Karl Hennig in Antwerpen.

1. Die Abendmahlsnot im Protestantismus ist eine chronische Not geworden. Die Gründe dafür können nicht ausschließlich in der Zeit liegen, denn man kann nicht in dem gleichen Maße von einer Sakramentsnot in der katholischen Kirche reden. Während für den Katholizismus das Sakrament grundlegend und für die Lebenshaltung richtunggebend ist und das Sakrament nach wie vor im Vordergrunde des theologischen Denkens bleibt, ist die theologische Debatte über Abendmahl und Taufe im Protestantismus auch bei den zahlreichen neuesten Arbeiten (Althaus, Hupfeld, Jeremias, Lietzmann, Otto, K. L. Schmidt, von Soden, Vogel) nicht zu einer neuen, das Fragengewirr grundsätzlich weiterleitenden Sicht gekommen.

Die Gründe für diese auffällige Verschiedenheit liegen in den entgegengesetzten Anschauungen der beiden christlichen Theologien über die Stellung des Christen zur Welt. In der katholischen Kirche ist die Vorstellung von der Spannung zwischen Geistlich und Weltlich, Priester und Laien maßgebend. Die Kirche ist ein besonderer, heiliger Bezirk in der Welt. Der Kern, um den sich dieser heilige Raum in der Welt herumkristallisiert, ist das heilige Sakrament. Der sakramentale Christus ist der Herr der Kirche. Das heilige Meßopfer ist der Pulsschlag dieser Kirche.

In der Reformation wurde mit der Anschauung dieser in sich selbst abgegrenzten Sakramentswelt gebrochen. Der heilige Raum der Kirche und das sakramentale Leben wurden ausgeweitet. Der Unterschied zwischen Laien und Priestern fiel. Überall waren „Gottesdienst" und heiliger Raum möglich. Die Entdeckung des „Berufes" durch die Reformation dehnte das sakramentale Leben aus: Gottesdienst ist dort, wo ich meiner Berufung treu bleibe und meine Pflicht als Christ erfülle. Gottes Gnade ist überall dort zu spüren, wo ich Gottes Segen spüre. Dieser Gedanke ist ja eine der Grundlagen für die religiöse Motivierung des Sparens und Arbeitens geworden, der beiden geistigen Triebfedern des alten Kapitalismus. Die Reformation hat in der Freiheit des Glaubens die ganze Welt zu erfassen versucht, die Kirche von der in sich

geschlossenen Heilsanstalt des sakramentalen Christus ausgeweitet zu der die ganze Welt umfassenden Gemeinde derjenigen, deren Lebensmittelpunkt die Treue im christlichen Berufe, das sakramentale Leben in der Welt, war. Diese Freiheit des Glaubens, die die Welt für die Kirche und die Kirche für die Welt freimachte, ist durch die Sakramentalisierung der Welt zur mittelbaren Ursache für die Entsakramentalisierung der Kirche geworden.

Diesen Protest gegen die konzentrierte Gegenwart Gottes in der Kirchenenklave begleitete eine Wandlung: Das Verständnis für die katholische Sakramentslehre schwand. Durch das Mißverständnis, dem die Polemik gegen die „vermaledeite Abgötterei des Meßopfers" ausgesetzt war, entstand die bis heute verbreitete irrige Meinung, als handle es sich im Sakrament um ein Verfügungsrecht oder eine Verfügungsmöglichkeit des Menschen über Gott. Vulgär katholische Schriften begünstigten diese Anschauung. Das eigentliche Pathos des reformatorischen Protestes geht noch heute mehr gegen diese Meinung als gegen die Transsubstantiationstheorie. In der evangelischen Kirche wachte der Protest der altisraelitischen Propheten wieder auf: Gott ist nicht gegenwärtig als Gegebenheit, sondern als Forderung, der alles menschliche Handeln in Frage stellt und die Verwirklichung seines Willens allein fordert. Es ist der männliche Protest der Propheten gegen die schützende Mütterlichkeit der das Sakrament als Sicherung bewahrenden Kirche. Der Mensch verfügt über keine Sicherungen für die Gegenwart Gottes. Gott bindet sich nicht in Sakramente, sondern Gott verfügt auch über die Sakramente. Die ursprüngliche religiöse Tiefe dieses Protestes der Reformation ist später zu dem allgemeinen Protest verebbt, daß Gott sich in dinglicher Gestalt darbieten wolle, und daß das Transzendente nicht Gegenstand werden könne — eine primitive Vereinfachung, die sich nicht bewußt war, daß die Fleischwerdung damit selbst in Frage gestellt wurde. Es schien leichter begreiflich, daß Gott, dessen Wesen Wille ist, in einer Forderung gegenwärtig ist als in einer Substanz. Der Mensch empfand den Widerspruch der Sakramente, daß das Unbedingte sich im Bedingten darstelle, nicht so stark, als ob nicht Gottes Darstellung in einer Forderung einen ebenso widerspruchsvollen Charakter hätte: eine Forderung Gottes an den Menschen des Ungehorsams mit der paradoxen Voraussetzung: dieser Mensch wolle hören

und könne folgen! Die Forderungen Gottes wurden ihres paradoxen Charakters beraubt, moralisiert (S. 331), die zu den Gesetzen der natürlichen Moral verharmlosten göttlichen Forderungen wurden als genuin reformatorischer Protest gegen die Sakramente aufgefaßt.

Die Entsakramentalisierung durch Psychologisierung und Moralisierung brachte den Verlust der Sicherung, den das Sakrament für das religiöse Leben bedeutet hatte. Allein das Sakrament hatte ja die unbedingte, von allen menschlichen Stimmungen, auch dem Glauben, und von allen Zeitumständen unabhängige Garantie der Gegenwart Christi zu geben vermocht. Geschichtlich hatte sich das darin gezeigt, daß die gesamte kultische Lebensformung des katholischen Christen, ein großer Teil der alten Theologie, die Malerei, Plastik, Musik und das Drama in dieser Garantie ihre Wurzel hatten. Das Sakrament garantierte die unmittelbare, in Natur und Kunst wahrnehmbare Gegenwärtigkeit Christi. Wie die Sakramentselemente die Substanz Christi in sich tragen, so trug die Kunst etwas Sakramentales in sich: sie faßte das Unbedingte im Bedingten.

Bei Luther hatte das Sakrament eine Funktion erhalten, die es dem Worte Gottes parallel ordnete: es ist Mittel der Erweckung und Steigerung des wahrhaft biblischen Glaubens. Das Sakrament ist das Glauben erweckende incitamentum fidei, ein Unterpfand für Gottes Gnade, das den Glauben erweckt. Das Sakrament „malt", was die Predigt in Worten auseinandersetzt sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus incurrit in oculos, ut moveat corda. Der Zweck des Sakramentes wurde ein pädagogischer: es dient der Beruhigung des Gewissens und der Stärkung des Glaubens. „Dieweil aber das Verzagen und Unruhe des Gewissens nit anders ist, denn ein Gebrechen des Glaubens, die allerschwerst Krankheit, die der Mensch mag haben an Leib und Seele, und sie nit auf einmal mag gesund werden, ist es Not, daß der Mensch, je unruhiger sein Gewissen, desto mehr zum Sakrament gehe, so doch, daß er Gottes Wort darin ihm vorbilde, und seinen Glauben daran speise und tränke" (Sermon vom N. T. 1520). Das Bedürfnis nach dem Sakrament ist ein allgemein menschliches. Daher lebte trotz der Entsakramentalisierung die tragende Substanz des Sakramentes noch lange in der Kirche weiter, während die entkirchlichte Welt zu Ersatzbildungen vorschritt. Solche Ersatzbildung

ist z. B. das moderne sinnlich-gegenwärtige Erleben scheinbarer Transzendenz bis hin zum Fahnenglauben, dem Blut- und Rassenglauben. An Stelle von Transzendenz ist eine mythische Steigerung der dunklen Daseinsmächte, des Blutes, des Bodens, der Wissenschaft, des Machtkomplexes getreten. Statt wirklicher Transzendenz wird künstlich gesteigertes, persönliches Erleben oder eine Steigerung zusammengeballter Existenzmacht als Sakramentsersatz angenommen. Wo das wirkliche Sakrament nicht mehr herrscht, da herrscht unfehlbar ein Sakramentalismus. Die Gründe für den Verfall der echten Sakramente liegen also nicht nur in der geistigen Situation der Zeit, sondern auch in den Verschiebungen der Sakramente zu Sakramentalien, den Versuchen, auf psychologischem Wege zu erhalten, was einst Substanz des echten Sakramentes war.

2 a. Die leibliche Gegenwart Gottes in Christo ist eine einmalige, geschichtliche Tatsache gewesen. Die Notwendigkeit, die Offenbarung Gottes in Christo in einer sakramentalen Handlung zu haben, scheidet die Gemeinde Christi grundsätzlich von den Aposteln, die Raum und Zeit mit Christus teilten. Christus gibt sich im Sakrament anders als der historische Jesus in bezug auf seine Jünger, anders als der ewige Christus in bezug auf die Schöpfung, nämlich in einer immer wieder erneuerten Handlung für seine Gemeinde, aber nicht als ein anderer, sondern als derselbe, der er in der Geschichte und in seiner himmlischen Erhöhung ist (nach H. Rößler). Wo der unmittelbare Zugang zu diesem sakramentalen Christus verloren war, hat man die fehlende Unmittelbarkeit der Begegnung mit Christus auch innerhalb der Kirche auf nicht sakramentale Weise zu ersetzen versucht. Solche Versuche, die Raum- und Zeitdifferenz durch das Weiterleben der Gegenwart Christi zu überwinden, lagen in der evangelischen Mystik und einigen Strömungen des Pietismus vor. Die alte Imitatio Christi wurde in Versuche abgewandelt, sich der Sakramentswirkung durch persönliche Nachahmung des Lebens Christi, sei es durch die Kraft der Phantasie, sei es durch die Energie der Einbildung zu bemächtigen. Da aber diese Imitatio Christi immer wieder auf den Kräften des Menschen beruhte, war die Enttäuschung der siccitas, der Vertrocknung der Gnadenströme, unvermeidbar. Man war auf die Gnadenstunde angewiesen. Das

Sakrament war nicht mehr die sich selbst garantierende Handlung, sondern an die Begegnung mit dem lebendigen Heiland gebunden. Es ist nicht mehr der tragende Hintergrund der Kirche und ihrer Lebensgestaltung, sondern wird zum unmittelbar ansprechenden, unbedingt fordernden Einbruch des lebendigen Christus. Dieser uns unbedingt angehende und neuschaffende Anspruch des lebendigen Christus trifft uns im Worte Gottes, so gewiß Christus dieses Wort nicht nur gesagt hat, sondern es selbst ist: der unbedingte Anspruch, an dem wir uns zu entscheiden haben. Diese gläubige Ergriffenheit durch Christus ist die notwendige Voraussetzung für die Wirkung des Sakramentes. Jedes Sakrament wirkt erst dann, wenn die Erschütterung durch das Wort vorangegangen ist, der Glaube erweckt worden ist. Nos docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus, quae ibi in sacramento offeruntur (Apol. Conf. VII, 18). Promisso est inutilis, nisi fides accipiatur (ebenda). Fides necessario exigitur ad capiendum salutarem sacramenti fructum (Hollaz 1061). Es liegt also eine Aporie vor: Der Glaube ist die notwendige Voraussetzung zum rechten Sakramentsempfang, stellt also gerade den Garantie- und Sicherungscharakter, den das Sakrament über das Wort Gottes hinaus hat, wieder in Frage. „Wasser tuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet." „Der ist recht würdig und wohl geschickt, der den Glauben hat an die Worte: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Wer aber diesen Worten nicht glaubet und zweifelt, der ist unwürdig und ungeschickt, denn das Wort „Für euch" fordert eitel gläubige Herzen." Der Protestantismus trat aus dem bewahrenden Gnadenstrom der sakramentalen Gnadenquelle, die mütterlich den Menschen vor der Gefahr der sich täglich wiederholenden religiösen Entscheidung schützte, heraus und stellte den Menschen allein auf das Wagnis seiner persönlichen, verantwortungsvollen Glaubensentscheidung. Das bedeutet, daß hier innerhalb des Protestantismus besonders stark ein Widerspruch aufbricht, der in dem verschiedenen Grundcharakter der beiden christlichen Religionen liegt und vielleicht aus zwei verschiedenen Typen der Religionsgeschichte entsteht. Es ist von dem sakramentalen und prophetischen Typus gesprochen worden (Tillich, Theol. Blätter 1934, Nr. 11, Sp. 312). Damit ist auf

eine Spannung in der evangelischen Sakramentslehre hingewiesen worden, die bei Luther deutlich zum Durchbruch kommt: Das Sakrament begründet die Seligkeit des Menschen, nicht der Glaube. An dem Sakrament fehlt nichts, aber am Glauben fehlt es immer. Nicht der Glaube, auch nicht der Glaube an das Sakrament, macht das Sakrament gültig. Wäre das der Fall, so würde ja die Wirksamkeit und Kraft des Sakramentes wiederum von den Schwächen des Menschen, von unserem mangelhaften Glauben abhängig sein, ja wir würden wie die „Gläubler" zu Schwärmern werden, die nicht darauf trauen, daß sich Gott selbst im Sakramente gebunden hat, sondern daß erst ihr Glaube selbst das Sakrament zum Sakramente macht. Unser Glaube ist kein Werk für unsere Seligkeit, sondern allein Christi Werk begründet unsere Seligkeit. Aber zugleich richtet sich das Heilshandeln Gottes nur an den wollenden Menschen. Wer aus dem geistlichen Schiff der Taufgnade herausgefallen ist, muß sich anstrengen, daß er wieder hineinsteigen kann. Wir müssen zu unserer Taufe Ja sagen, uns für sie entscheiden.

2 b. In dieser Polarität des passiven Geschehens mit dem Menschen im Sakrament und der Aufforderung zur aktiven Betätigung und Bestätigung der empfangenen Gnadengaben durch die gläubige Entscheidung bricht die Spannung zwischen Sakrament als Wiedergeburt, die uns Gott auch gegen unseren Willen schenkt, und der Entscheidung, die wir nach der empfangenen Taufe durch unser Bekenntnis zu den Sakramenten und durch unsere Bewährung zu leisten haben, auf. Diese Spannung liegt im Glauben selbst. Der Glaube muß sich an etwas halten, an die Zusage Gottes, an das Unterpfand, aber zugleich muß er sich in der Dankbarkeit bewähren. Er ist die Antwort, das votum hominis auf das votum dei. Das Sakrament verliert damit seine in sich selbst ruhende Sicherheit: es ist nicht mehr reiner Garant für die Seligkeit, sondern neben es tritt die Forderung der Entscheidung: neben der Gnadenordnung des Geschenkten die pädagogische Ordnung der Entscheidung, der Bewährung. Die Taufe ist uns gegeben, der Glaube muß sie ergreifen. Mit gebundenen Händen müssen wir uns entscheiden (nach F. Dahlgruen). Aber der Glaube macht die Taufe nicht erst wirksam, sondern er ergreift sie nur im Glauben. Der moderne Personalismus ist der Entwicklung der Sakramente sehr ungünstig gewesen: er hat die

persönliche Verantwortung in Freiheit entwickelt, der Glaube wurde vor allem als Wagnis verstanden. Diese wagende Entscheidung für Gott umschließt den Mut zur Gefahr, auch eine Fehlentscheidung treffen zu können, Sinn und Ziel des ganzen Lebens zu verfehlen. Das Sakrament ist keine bewahrende Sicherheit mehr, sondern zu einem Reibungspunkt, einer Entzündungsfläche der gläubigen Entscheidung geworden. Der Gegensatz ist dann nicht mehr der einer religionspsychologischen Typenlehre von bewahrender und fordernder Haltung, sondern er ist ein Gegensatz, der im Glauben selbst aufbricht. Der Glaube hält sich an das Sakrament, durch das sich Gott selbst gebunden hat. Gebunden und gefangen durch das Sakrament muß er sich zugleich täglich für das Sakrament entscheiden, das ihn als die wirkliche Zusage Gottes ständig neu ergreifen muß. Damit wird das Sakrament zu einem Korrektiv gegen eine wilde Glaubensschwärmerei und zu einem Prüfstein, denn der Ungläubige trinkt und ißt sich selbst das Sakrament zum Gericht.

Diese Polarität im Sakramentsverständnis gehört zu den Kampfbegriffen der Reformation gegen eine sich selbst genügende Religiosität. Das jedem existierenden Menschen eignende Transzendieren zerbricht das in sich selbst beruhigte Dasein und setzt die unmittelbare Beziehung zur Transzendenz, die „Religiosität" mit der mittelbaren Beziehung zu dem lebendigen Gott, dem Glauben gleich. Religiosität, wie sie der transzendierenden Existenz des Menschen eignet, macht nicht nur die Mittlereigenschaft der Sakramente überflüssig, sondern widerspricht ihr sogar. Die Christusbezogenheit der Sakramente steht im Widerspruch zur immanenten Transzendenz des Menschen, für die der Kampfwert dieses Nachhutpostens der sakramentalen Haltung gegen eine in sich selbst schwingende Religiosität auf ein Minimum zusammengeschrumpft ist. Die Tatsache, daß der Mensch getauft ist, hat keinen entscheidenden Sinn mehr. Der Mensch ist auf sich selbst angewiesen. Die geistliche Wiedergeburt des Menschen in Christus durch die Taufe und die damit zusammenhängende Durchbrechung des in sich selbst schwingenden Seins wird als Ideologie abgelehnt oder durch das Transzendieren der Existenz ersetzt. Das Transzendieren des Menschen als eine in ihm und seinen Grenzsituationen existenzmäßig angelegte Möglichkeit hat nichts mit der Erweckung des neuen Lebens durch Christus, dem Anspruche des Wortes Gottes zu tun.

2 c. Die Gegenwart des in Christo offenbar gewordenen Gottes in seiner Gemeinde ist die Gegenwart Gottes als Heiliger Geist. Jede Aussage über das Sakrament geschieht also innerhalb des dritten Artikels. Sie hat in sich selbst gerechtfertigte Gewißheit. Jede Aussage über das Sakrament kann also eigentlich nur ein Selbstzeugnis des es tragenden Heiligen Geistes für sich sein. Die Unbedingtheit des Ergriffenseins in der Taufe und ihre bewährende Fortsetzung im heiligen Abendmahl schließen jede Rechtfertigung aus, weil sie ja das Stehen außerhalb der Heilsgnade voraussetzen würde — und sogar die von einem Häretiker vollzogene Taufe ist gültig. Si baptismus ab haeretico, substantialia baptismatis retinente, collatus sit, de ejus efficacia non est dubitandum (Hollaz 1984). Der Theologe kann nicht jenseits der sakramentalen Gegebenheiten treten und seine Existenz prüfen unabhängig von diesen Tatsachen. Sakramentales Leben ist ein Leben ohne Selbstsein, ein ständiges Ergriffensein durch Gott den Heiligen Geist, der von dem Menschen Besitz ergriffen hat. Jedes Reflektieren über das Sakrament setzt also ein Heraustreten aus der sakramentalen Verbundenheit voraus. Denn jede Aussage und Überlegung über das Verhältnis von Natur und Gnade, über die Gegenwärtigkeit des Christus des zweiten Artikels im Abendmahl und die Gegenwärtigkeit des Christus durch Vermittlung des Heiligen Geistes in der Taufe, über die Verbindung der Heilsgeschichte mit der geschaffenen Natur, den Elementen, über die Vereinigung von Wort und Sakrament unterliegen dem Gesetz der Klarheit. Es kommt nicht in erster Linie darauf an, von der Ergriffenheit durch den im Sakrament gegenwärtigen Christus Zeugnis abzulegen, sondern sich den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen.

Zu der ersten Aporie — das Sakrament ist wirksam ohne Rücksicht auf den Glauben des Empfängers oder Spenders und zugleich in seinem gesegneten Empfang abhängig vom Glauben — tritt der zweite Widerspruch: Jede Reflexion über das Sakrament beraubt das Sakrament seines Sakramentscharakters.

3 a. Das Reden über das Sakrament ist grundsätzlich verschieden von anderem theologischen Reden, denn bei diesem handelt es sich um das Reden über Objekte, die Träger des Göttlichen sind, wo Objekte Transparente geworden sind, aber nicht für das Erscheinen des Seins im

Dasein, sondern für das Erscheinen des Jenseitigen im Sein. Transparent kann aber jedes Ding werden. Die als Transparente möglichen Dinge sind prinzipiell austauschbar. Ganz anders beim Sakrament: Die Elemente sind nicht vertauschbar. Im Sakrament erscheint die von Gott geheiligte Wirklichkeit, die Christuswirklichkeit. Die schöpfungsmäßige Heiligkeit der Wirklichkeit wird im Sakramente wieder hergestellt. Es ist nicht mehr die gefallene Schöpfung, die nur ein gebrochener Spiegel von Gottes Wesen ist, sondern sie ist reine Schöpfung Gottes, in der Gottes Wesen ungebrochen sich darstellt.

Es sind drei Formen der Sakramentsauffassung zu unterscheiden:

1. Die auf dem Supranaturalismus beruhende Anschauung, daß sich das Unbedingte im Sakrament in das Bedingte verwandelt.

2. Die Meinung, daß es sich im Sakrament um eine symbolische Veranschaulichung handelt, daß also die Reinigung in der Taufe der Reinigung von den Sünden, das Brechen des Brotes dem Brechen des Leibes, das Ausgießen des Weines dem Vergießen des Blutes entspreche.

3. Die Meinung, daß das Göttliche angeschaut werde in einer dem Bedingten entnommenen Vertretung und es im besonderen Maße repräsentierenden Bedingten: Dem Wasser, dem Wein, dem Kreuz, dem Lamm. Es sind also „Elemente", die aus der geschichtlichen Offenbarung genommen worden sind und denen dadurch eine besondere Eignung zuteil wurde, Träger des Göttlichen zu sein. Die Sakramentselemente aber sind nicht allein wegen ihrer geschichtlichen Vorherbestimmung, ihrer „Einsetzung" oder auf Grund des Schriftbeweises Träger des Göttlichen, sondern ihnen eignet selbst etwas von göttlicher Kraft.

Bei allen drei Anschauungen liegt die supranaturalistische Zweiteilung zugrunde, ebenso wie der Polarität von Geborgenheit und Entscheidung im Sakrament: Die Gnadenordnung, die auf die Einheit von Gott und Mensch blickt, die dem Menschen die Seligkeit gewährleistet, und die Ordnung der Gebote, in der der Widerspruch zwischen Sein und Sollen lebendig ist. Diese Spannung zeigt sich in dem Gegensatz von Natur und Gnade. Die Gnade steht über der Natur als der gefallenen, Gottes Willen widersprechenden Schöpfung. Die Gnadenordnung widerspricht der Weltordnung. Dort die Geborgenheit des Menschen im

Schutze der Gnade, die das Sakrament zusichert, hier ist der Widerspruch zwischen Gottes Wille und dem tatsächlichen Zustand in der Forderung deutlich. Dort die Sehnsucht des Menschen nach der Gewißheit von Gottes Schutz und Erfüllung dieser Sehnsucht durch die Geborgenheit im Sakrament, hier die Sehnsucht des Menschen nach Erfüllung von Gottes Willen und Erfüllung dieser Sehnsucht durch seinen Gehorsam. Nicht dieser Gegensatz allein, sondern auch die in diesen beiden Gegensätzen liegende Spannung kann als Polarität desselben andächtigen Betrachtens der Wirklichkeit verstanden werden. Denn diese Gegensätzlichkeit ist die zwischen natürlichem Dasein und göttlichem Sein, zwischen der Welt als gottlosem, ungehorsamem Dasein und dem Sein als der Gnadenwelt, in der Gottes Wille allein herrscht.

3b. Dagegen ist zu sagen, daß es sich in den Sakramenten nicht bloß um die Selbstdarstellung einer anderen Seinsweise handelt, sondern daß die Sakramentselemente als Stück Natur dank der ihnen eignenden Kraft selbst sakramentsfähig sind. Das Wasser selbst hat sakramentale Bedeutung, nicht nur weil es, besonders in der Auffassung des Alten Testamentes, Grundlage für die Entstehung des Lebens ist. Brot und Wein sind nicht bloß Transparente, die durch Reis oder alkoholfreies Getränk ersetzt werden können. Sie haben selbst eine sakramentale Mächtigkeit. Am deutlichsten ist das noch in den Nachwirkungen der Vorstellung von der Heiligkeit des Brotes zu sehen („Frau Hütt"). Auch die Verwendung des Weines als Festgetränk bei Mahlen, die ursprünglich kultischen Charakter trugen, ist nur daraus zu erklären, daß er auch ein „ganz besonderer Saft" ist. Auch die sakramentalen Worte haben einen ihnen an sich eignenden sakramentalen Charakter. Weder die Einsetzungsworte noch die Taufformel sind beliebig abwandelbar. Das Wort als Laut ist selbst ein Stück Natur, dem sakramentaler Charakter zukommt. Auch dem Denken, soweit es ein Naturvorgang ist, eignet etwas von sakramentaler Kraft, wobei zunächst der Denkgegenstand noch gar nicht in Betracht gezogen zu werden braucht.

Die Zerstörung des ursprünglichen sakramentalen Bewußtseins und sein Ersatz durch den Sakramentalismus ist durch die rationalistische Naturauffassung möglich geworden. Die Dinge wurden ihrer Kraft beraubt, sie wurden „bedingt". In der primitiven, magischen Religion

ist grundsätzlich jedes Objekt erfüllt von höherer Kraft, die ihm innewohnt. Es ist erfüllt mit mana. Die Natur verlor ihre selbsteigene Kraft, als der altisraelitische Prophetismus die naive Gleichsetzung von mana mit dem Heiligen aufspaltete, als das Christentum die geschaffene Natur als Spiegel der Herrlichkeit erfaßte, als die naturwissenschaftliche Gesetzlichkeit die Natur vollkommen den Gesetzen unterwarf und damit so beherrschbar machte, daß die Frage der technischen Durchführung dieser Herrschaft nur noch eine Frage der Zeit wurde. Auch der Vitalismus hat mit seiner Wiederherstellung des „Willens zur Macht", der der Natur eignet, kein neues sakramentales Bewußtsein hervorbringen können. Er brachte den Sakramentalismus hervor, die Konzentration der Daseinsmächte in anschaulicher Form, die grundsätzlich nur eine Steigerung, keine Übersteigerung des Bios bedeutet. Die beiden Sakramente schaffen nicht einen abgegrenzten, heiligen Bezirk von Besonderem (natürlich) oder eine Fortsetzung der Offenbarungsjahre 1—30 über das Jahr 30 hinaus (geschichtlich), sondern sie repräsentieren die gesamte Wirklichkeit, wie sie sein soll. In den beiden Sakramenten wird die die gesamte Schöpfung umfassende und sie erlösende Beziehung Christi zu ihr deutlich und sichtbar, die uns ja sonst verborgen bleibt. Das Reich Gottes ist zugleich verborgen gegenwärtig und doch nur in einzelnen Erhellungen, die die unwandelnde Wirkung auf die Schöpfung zeigen, den Sakramenten, sichtbar. Ebenso wie die Geschichte besteht auch die Natur nicht in sich selbst, sondern sie ist die menschlich verderbte Natur im Gegensatz zur erlösten Natur, wobei der Geist in keiner Weise im Gegensatz zur Natur steht. Die Natur selbst hat ihre eigentliche Bestimmung verfehlt. Würde die Natur das sein, was sie sein soll, so würde unsere Erkenntnis der Natur eine Einigung mit ihr sein. Unsere Erkenntnis der Natur beruht aber auf einer Abstoßung der Natur. Indem wir die Natur erkennen, erkennen wir sie als das Abgestoßene, an das die Forderung gerichtet wird, so zu sein, wie sie sein soll, nämlich anders zu sein, als sie ist. Die Sakramente sind also antizipierte Bruchstücke dieser Natur, wie sie sein soll. Aber sie sind nicht ein Stück sakramentaler Herrschaft Christi neben einem profanen, weltlichen, sondern dieses die Bestimmung der Natur vorwegnehmende „Teilstück" Natur repräsentiert die Bestimmung der gesamten Natur. In den Sakramenten ist die noch

unausgetragene Spannung zwischen Sollen und Sein in der Wirklichkeit vorweggenommen. Dieses antizipierte Stück des Endzustandes, des Reiches Gottes, ist wie ein einzelner Blitz, der den wirklichen Zustand der Wirklichkeit, wie er sein soll, enthüllt, wenn vollkommener Gehorsam geleistet wird. „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen." „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht."

Nicht jedes beliebige Stück Wirklichkeit, in dem Gott Gehorsam geleistet wird, wird Sakrament, sondern nur die Wirklichkeit, die Christus selbst dazu bestimmt. Er hat sich nicht an die beiden Sakramente gebunden, aber die Entstehung neuer Sakramente ist ausschließlich an Christi Willen gebunden. Die Sakramente sind ja kein garantierter Zugang zu der erlösten, schöpfungsmäßigen Natur, sondern ihre Wirksamkeit ist an ihren stiftungsgemäßen Gebrauch geknüpft. In dieser Richtung liegt die Einschränkung beschlossen, die als der Reibungspunkt, die Entzündungsfläche bezeichnet wurde. Während die Natur zuerst nur allgemeine Offenbarung Gottes war, natürliches, gebrochenes Spiegelbild der Schöpferallmacht, ist die Natur im Sakrament unmittelbare, wesenmäßige Darstellung Gottes. Im Sakrament hat die Natur selbst etwas von dem zurückgewonnen, was ihrem Wesen entspricht, und das abgestoßen, was ihm widerspricht.

4. Entscheidung und Sakrament, Christus als der Fordernde und Christus als der sich Gebende, das adhortative und das konservative Element sind nicht nur in unlösbarer Korrelation miteinander, sondern sind eins. Diese Einheit ist die Kirche. Sie ist ja diese Vorwegnahme des Reiches Gottes, auch in die Natur hinein.

Diese Einheit ist auch die Meinung des frühen Luther gewesen. Die Wandlungen seiner Meinungen über das Sakrament zeigen eine zunehmende Annäherung an die Sakramentslehre des Hugo v. St. Victor. In dem Sermon von Sakrament und Buße 1518 spricht sich Luther dahin aus, daß der Segen des Sakramentes nicht im Empfang des Leibes Christi liege und auch nicht erst die geistliche Begegnung mit Christus den wahren Sakramentsempfang ermöglicht, sondern daß der Mensch in der durch die Wandlung abgebildeten Versetzung in die Gemeinschaft mit Christus den Segen des Sakramentes empfange. Das

Sakrament ist das Siegel auf die Aufnahme in die Kirche als die Stätte des Wortes Gottes, so wie es der Regenbogen für Noah, die Beschneidung für Abraham, das nasse Lammfell für Gideon waren. Das Sakrament ist das Gnadenzeichen und Verheißungswort auf die Aufnahme in die Kirche, auf das Stehen unter dem Worte Gottes. Die Forderungen Gottes sind nur innerhalb der Kirche hörbar. Nur innerhalb der sakramentalen Wirklichkeit, in der sich Christus selbst gegeben hat, und in der die Wirklichkeit als erlöste und neugeschaffene Schöpfung gegeben ist, ist Kirche, also Stätte, wo Menschen durch Christus leben. Denke ich mir das Ergriffenwerden als einen bestimmten, eindeutigen Befehl, der mir zuteil wird, so kommt diese Eindeutigkeit durch die lebendige Wirksamkeit Christi, das Wort Gottes, zustande. Es gibt kein schlechthinniges Ergriffensein, sondern nur das Ergriffenwerden durch den uns im Sakrament begegnenden Christus. Die Kirche Christi ist ursprünglich dualistisch: sie ist das Ganze aus der durch das Wort Gottes zustande kommenden Ergriffenheit und der im Sakrament vorliegenden Gegebenheit. Wenn gesagt wird, daß die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen allein aus denen bestehe, die von Christus ergriffen seien, daß ferner nur die lebendige unmittelbare Nachfolge und das sich Scharen um den Heiland die wirkliche Religion des Ergriffenseins durch Christus sei, die sakramentale Gegebenheit der Kirche dagegen höchst fraglich bleibe, so ist darauf zu antworten, daß der durch Christus Ergriffene, der nicht den Weg zu dem im Sakrament der Kirche sich gebenden Christus zurückfindet, eine unwahre Abstraktion ist. Zunächst ist es psychologisch eine Abstraktion, den Zustand einer ständigen prophetischen Ergriffenheit, eines Dauerdamaskus anzunehmen. Einen „Heilandsfreund" als solchen gibt es nicht, weil, wo immer ein Mensch dem Heiland nachzufolgen strebt, für ihn Christus schon gegeben ist und ihm nicht erst durch seine Forderung lebendig zu werden braucht, sondern so unmittelbar gegenwärtig ist, wie es jede Begegnung mit Christus, dessen Forderung wir erfahren, zu sein scheint. Das Ergriffenwerden durch das Wort Gottes, in dem ich Christi ganz gewiß zu sein meine, und die reale Gegebenheit Christi in den Sakramenten sind in einem, eins nicht ohne das andere und nicht gewisser als das andere. Das Vernehmen des Wortes Gottes ist geknüpft an die Ergriffenheit durch Christus, und die Sakramente sind nicht an

sich so, wie sie für den durch Christus Ergriffenen sind, aber ihre Wirkung auf ihn, und ihre Erscheinung für ihn hat etwas Gegebenes, Erlebbares, zur Erscheinung Kommendes im Sakrament und im es erlebenden Christen. Was als Ergriffenheit des gehorsamen Jüngers erscheint, ist im Ursprung gebunden an die Kirche Christi, die als Ganzes aus Forderung und Gegebenheit, aus Wort Gottes und Sakrament erscheint. Die Kirche ist der Ursprung und die Bedingung dafür, daß im Medium des Ergriffenseins die Sakramente wirksam sind und die Forderung Christi vernommen werden kann. Daß wir von der Kirche als der Gestaltwerdung Christi wissen, beruht ja darauf, daß er sich in ihr gegeben hat und uns in ihr als der die Entscheidung Fordernde erscheint. Christus ist ja in der Kirche anders als zur Zeit seines persönlichen Erdenlebens: er hat sich ausschließlich an Wort und Sakrament gebunden: Er ist in der Kirche gegenwärtig als der erhöhte Herr, der die Menschwerdung und die Erhöhung in sich schließt, also der volle, totale Christus, der geboren wurde, der uns ruft, der leidet, stirbt, erhöht wird. Christus fordert nicht schlechthin etwas und hat sich nicht schlechthin als konkrete Wirklichkeit gegeben, sondern in dem, was die Kirche ist, läßt er sich vernehmen und gibt sich. Durch Christus können wir nur innerhalb der sakramentalen Objektivität ergriffen werden, die wir als solche nur durch unsere eigene Subjektivität erfahren. Wie Bewußtsein überhaupt nicht ohne Inhalte ist, vielmehr die Analyse des Bewußtseins zur Deutung der Objektivität selbst führt, so ist der im Sakrament sich gebende Christus für uns nicht, ohne zugleich eine Entscheidung von uns zu verlangen, zu deren Hören unser Stehen in seiner sakramentalen Gegebenheit gehört, so ist die Forderung Christi keine moralische Forderung, sondern nur innerhalb der Sakramente. Die Kirche Christi ist daher im Kommen, sie wird dadurch, daß Menschen sich von der Entscheidung Christi treffen lassen und sich mit Christus im Sakrament vereinigen.

Das Einswerden von Objektivität des Sakramentes und Subjektivität der Entscheidung ist in der Kirche da, die ja nicht mehr die Stätte des bloßen Subjektskorrelates ist. Diese Einheit ist nie als selbstgewisser Besitz möglich. Die ständige Bewegung vom Objektiven zum Subjektiven und umgekehrt ist wahr. Alle lebendige Begegnung mit Christus wird nur dann wahr, wenn sie sich nach den Forderungen des Christus

richtet, der in den Sakramenten lebt, und umgekehrt wird alle sakramentale Gegebenheit Christi nur in der Aneignung durch Übersetzung in das Subjektive zu einem Aufgerufensein. Sakramentale Gegebenheit ist immer für mich, sofern ich durch Christus ergriffen bin. Daher lebe ich als Christ mit dem Bewußtsein, ein Werkzeug Christi zu sein, der mit mir zur Wirkung kommt, und dessen Gegenwart mich trägt. Die Polarität des Subjektiven und Objektiven gipfelt für die theologische Reflexion nicht in der bloßen Nebenordnung von Subjektivem und Objektivem. Dann bliebe die Voraussetzung, daß der Christ den Habitus Christi anzieht, der auf ihn übergeht. Die in dem Sakrament leibhaftige Gegebenheit des sich schenkenden Herrn und die subjektive Begegnung mit ihm im Worte Gottes ist nicht ein Teilhaben an dem erhöhten Herrn, weder in der Form eines objektiven Teilhabens noch in der Form einer subjektiven Entscheidung vor der Forderung Christi. Es handelt sich vielmehr im Sakrament um den amor Christi, die Gesinnung Christi, seine Stellung zu mir als Sünder. Der Christ nimmt nicht an Christi Herrlichkeit teil, wird selbst nicht Christo durch Sakramentsempfang oder gehorsame Entscheidung ähnlich, sondern erfährt die gratia dei als gratia salvatoris. Ihm wird nicht ein donum zuteil, was über die von Gott bei der Schöpfung gegebene Ausstattung hinausgeht oder zur schöpfungsmäßigen Natur zurückführt, sondern die Liebe Christi, auf die er sich verlassen kann, wird ihm geschenkt. Auf den Christen wird nicht die Gnade durch Infusion übertragen, er erkämpft sich auch nicht durch Glaubensgehorsam die Christusähnlichkeit, sondern die Gesinnung Christi wird ihm klar und gewiß, so daß er sich darauf verlassen kann. Das Sakrament ist das Vertrauen erweckende Unterpfand zum Glauben und als Gebot des Wortes Gottes der Vertrauen erregende Anreiz zum Handeln, ein Unterpfand für Christi Liebesgesinnung.

5. Daraus ergibt sich, daß das Sakrament ständig in Gefahr steht, zu einer in sich selbst schwingenden Ideologie zu werden. Nicht nur im Sinne des Vulgärkatholizismus als das Verfügungsrecht eines Priesters über Christus, sondern auch im Sinne der repristinatorischen Theologie des Protestantismus: Das Sakrament als die Fortsetzung der Leibwerdung Christi ist unabhängig von der Ergriffenheit des Menschen, dem gläubigen Gehorsam. Allein durch die Orthodoxie, die dog-

matische saubere Denkarbeit des Theologen ist eine Garantie gegeben, denn die Kirche ist dort, wo das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet, d. h. theologisch verstanden werden. Diese Kirche hat ja auch Christus. Ausdruck dieser konfessionalistischen Selbstsicherheit ist die Meinung, daß z. B. der Herr der Kirche die Kindertaufe nicht geduldet haben könnte, wenn sie wirklich keine rechte Taufe wäre, ein Argument, das natürlich ebenso auf die Mariologie Anwendung finden kann. Wo die Macht Gottes, auch über das Sakrament zu verfügen und es abzuändern, durch ein rechtgläubiges Wissen über das Sakrament ersetzt worden ist, ist es zu einer Ideologie geworden. Diese Ideologie löst die rechte Lehre über die Sakramente von dem tatsächlichen Verfall der sakramentalen Sphäre ab und sucht mit theologisierender Romantik in der theologisch sauberen Lehre über die Sakramente selbst schon das Sakrament zu haben, bekämpft also die Auflösung der Sakramente mit denselben Mitteln, die zu ihrem Sterben geführt haben: einem in sich selbst schwingenden erschütterungsfreien Denken. Zu solchem verhärtetem Denken gehört auch die Verabsolutierung des Satzes, daß im Sakrament nicht der Mensch über Gott verfügt, sondern Gott über den Menschen.

Auch die Forderungen Christi stehen ständig in Gefahr, objektiviert zu werden. Diese Gefahr wird akut in der Moralisierung des mich treffenden Wortes Gottes und seiner Gebote. Die Entsakramentalisierung ist nicht nur durch die Psychologisierung, sondern auch durch die Moralisierung befördert worden. Die Entstehung eines moralischen Systems ersetzte die aus reiner Ergriffenheit erhobene Forderung des souveränen Gotteswillens durch das moralische Gesetz. Mit der moralischen Forderung wurde die unbedingte Forderung Christi zerstört, denn sie machte zu einem Gesetze, was wesensmäßig kein Gesetz sein kann: die Forderung der Liebe und der Freiheit z. B. Wo eine moralische Forderung erhoben wird, da wird ein Mensch niemals unbedingt von Christus angesprochen. Die Worte Christi sprengen alle moralischen Forderungen und Gesetzlichkeiten. Die Forderung eines sittlichen Gesetzes ist für die Jüngerschaft Christi ruinös. Die Forderung wird abstrakt, so rede ich von dem, was mich, wenn ich wirklich nicht Christus als ein Jünger bedingungslos nachfolge, durch solches Reden immer mehr von dem lebendigen Christus entfernt. Die moralische Forderung

ist ethisch vollkommen richtig, aber sie ist zugleich der Vorbehalt gegen die Forderungen Christi und ist damit unwahr. Ich fordere zwar moralisch abstrakt ganz zutreffend, aber nicht so, daß ich davon innerlich ganz in meiner Konkretheit getroffen werde, sondern dem, was unbedingt über mir stehen sollte, uninteressiert gegenüberstehe. Die abstrakte moralische Forderung sagt mir in der Situation, in der ich durch Christus ergriffen bin, nichts mehr. Die Wahrheit der Forderung Christi liegt nicht in ihrem Inhalte als solchem, sondern in dem, was durch sie in mir geschieht. In der unmittelbaren, sakramentalen Verbundenheit mit Christus geschieht die Wandlung in mir. Immer, wenn wir eine moralische Forderung vernehmen, argumentieren wir für oder gegen diese Forderung, suchen wir Gründe, um die Berechtigung der Ausnahme zu begründen. Wenn wir nicht vorbehaltlos und unbedingt den Ruf Christi annehmen, so haben wir uns ihm schon entzogen. Der Ruf zur Entscheidung vor Christus wird unwahr, sobald dieser Ruf moralisch begründet wird. Forderungen Christi sind doch nur solche, zu denen ich mich nicht reflektierend, beurteilend verhalten kann, sondern *in denen ich selbst sein muß*, von denen ich also ergriffen bin, bevor ich sie ergreife, zu denen also eine sich entscheidende Stellungnahme nicht mehr möglich ist, da die Entscheidung schon gefällt wurde. Moralische Forderungen sind solche, von denen ich auch reden kann, wenn ich in völlig anderen Kategorien lebe, *Gebote Christi* sind nur dann Gebote *Christi*, wenn ich ihnen unreflektierend gehorsam bin.

Diese Spannung ist aber selbst wiederum ein Zeichen, das etwas zu bedeuten hat. Sowohl die unmittelbare sakramentale Gegebenheit Christi und die Forderung der Entscheidung als auch das Reflektieren und Moralisieren zeigen, sobald sie für sich isoliert werden, ihre Grenze. Auch diese Spannung zwischen ihnen ist nicht eine in sich selbst stumm bleibende Spannung, sondern ihre Grenze zeigt, daß sie bereit ist für ein anderes: daß die Grenze dieser Spannung selbst wiederum Raum für Glauben schafft. Diese Spannung deutet daraufhin, daß ich scheitern kann. Ich kann scheitern in meinem Zutrauen zu der Gegebenheit Christi im Sakrament, es kann leere Form, Ideologie, also inhaltloser Aberglaube sein. Die Forderung kann als reine Forderung die religiös verbrämte und moralisch getarnte Ideologie einer Weltanschauung sein. Mein Vertrauen, daß mich der Ruf Christi unbedingt

treffen wird, kann enttäuscht werden. Die Spannung zwischen dem Reflektieren und Ergriffensein kann leer bleiben, und ein Abgrund kann sich auftun. Erst im Scheitern wird der Glaube möglich. Als solcher hat er keine Kraft, weder als unmittelbarer Glaube an die Kraft des Sakramentes noch als unmittelbares Zutrauen auf die Unbedingtheit der mich zur Entscheidung zwingenden Forderung. Es gibt keinen Glauben, der sich auf etwas aufbauen müßte, sondern nur im Scheitern erfahre ich den Glauben. Aber gerade im Scheitern meines Glaubens habe ich den Glauben, daß Gott getreu ist. „Glauben wir nicht, so bleibt er treu. Er kann sich nicht selbst verleugnen" (2. Tim. 2, 13). Die Unabänderlichkeit und Unerschütterlichkeit der Zusage des lebendigen Gottes, der als heiliger, gnädiger Wille sich nicht selbst widersprechen kann, ohne sich aufzugeben, ist die unausgesprochene, aber tragende Voraussetzung. Daß Gottes heilige Persönlichkeit sich selbst treu bleibt und sich nicht selbst verleugnen kann, ist der Grund für unseren Glauben.

Die göttliche Offenbarung nach dem Zeugnis der Religionsgeschichte.

Von Prof. D. Dr. Carl Clemen in Bonn.

Die göttliche Offenbarung wurde im Christentum bisher als natürliche oder übernatürliche bezeichnet. Im ersteren Sinne gebraucht den Ausdruck — und nur um ihn handelt es sich zunächst — Paulus, wenn er Röm. 1, 19 f. sagt: was von Gott zu erkennen ist, hat Gott den Menschen geoffenbart; wird ja sein unsichtbares Wesen von Erschaffung der Welt her an seinen Werken durch das Denken gesehen. Und die Apostelgeschichte läßt ihn 14, 17 den Leuten von Lystra predigen: Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen als Wohltäter, da er euch vom Himmel Regengüsse gab und fruchtbare Zeiten, und erfüllte eure Herzen mit Nahrung und Freude. Noch eine andere natürliche Offenbarung nahm etwa Hollaz (Examen theologiae acroamaticae 1750, 61) nach Röm. 2

an, diejenige nämlich, die durch das lumen naturae insitum stattgefunden habe.

Aber dabei wurde, wie auch Quenstedt (Theologia didacticopolemica 1691. I, 32) sah, der Ausdruck in einem weiteren Sinne gebraucht; ja eigentlich ist nicht nur unter der übernatürlichen, sondern der Offenbarung überhaupt, mit ihm zu reden, zu verstehen: actus Dei, quo sese generi humano patefecit. Genauer dachte man dabei an die Heilige Schrift, unterschied diese aber später doch von der Offenbarung, wie noch Barth (Die kirchliche Dogmatik I, 1, 1932, 114) sagt: „Die Bibel ist das konkrete Mittel, durch das die Kirche an Gottes geschehene Offenbarung erinnert, zur Erwartung künftiger Offenbarung aufgerufen und eben damit zur Verkündigung aufgefordert, ermächtigt und angeleitet wird." „Eben daran hat sich" seiner Meinung nach (ebd. 123) „eine Dogmatik, die nicht im leeren Raum der Kirche arbeitet, zu halten." Aber eine Dogmatik, die mehr sein will, als im Grunde nur eine Darstellung der biblischen Lehre, wird doch zunächst „im allgemeinen nach der Offenbarung, etwa nach dem, was in allen Religionen gemeinsam so heißt", (ebd. 308) fragen müssen.

1. Als göttliche Offenbarung werden einmal die mannigfachen Auskünfte bezeichnet oder wenigstens aufgefaßt, die man auf besondere Weise teils indirekt, teils direkt zu erhalten glaubt. Die verschiedenartigen Vorzeichen, durch die das im ersteren Fall geschehen soll, werden zwar manchmal nicht auf die Gottheit zurückgeführt, aber schon wenn sie Priester deuten, geschieht das wohl doch. Ausdrücklich werden in der Regel (nicht nur bei den Etruskern) Blitze von ihr bzw. von bestimmten Gottheiten hergeleitet, und ebenso Träume, die ja zum Teil gar nicht mehr gedeutet zu werden brauchen und so vielmehr zu der direkten Mantik gehören. Auch im wachen Zustand glauben schon Primitive Offenbarungen zu empfangen, und desgleichen taten das besonders die Babylonier, bei denen daher Šamaš und Adad geradezu bēlē bīri, d. h. die Herren der Vision hießen[1]). Weiterhin bei den Ägyptern sagt Ramses II., allerdings in einem Gedicht auf seinen Sieg bei Kadesch: „Amon hört auf mich und kommt, wenn ich zu ihm rufe. Er

1) Vgl. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, II, 1912, 143, 2. 145, 8, auch I, 1905, 222 f.

reicht mir seine Hand hin, ich jauchze. Hinter mir ruft er: vorwärts, vorwärts, ich bin mit dir, ich, dein Vater. Meine Hand ist mit dir, und ich bin besser als 100 000 Mann, ich, der Herr des Ganzen, der die Kraft liebt“ [1]). Daß dieselbe Vorstellung endlich auch bei den Westsemiten herrschte, beweisen die Inschriften des Königs Meša von Moab und des Königs Zakir von Ḥamath und Laʿaš, deren erster berichtet: „Darauf sagte Kemoš (der moabitische Nationalgott) zu mir: geh, nimm Nebo Israel fort“, während der letztere erzählt: „Es sprach zu mir der Himmelsherr: fürchte dich nicht; denn ich habe dich zum König gemacht, ich werde dir beistehen und dich erretten von allen Königen, die Schanzen gegen dich aufgeschlagen haben“ [2]). Wenn also im Alten und Neuen Testament von ähnlichen einzelnen direkten oder durch Engel vermittelten Offenbarungen gesprochen wird, so ist das zunächst nichts Besonderes.

Aber daran denkt man wohl gar nicht in erster Linie, wenn man im Christentum die ganze Heilige Schrift aus göttlicher Offenbarung herleitet. Indes allgemeinere religiöse Erkenntnisse werden auch in andern Religionen so erklärt, zunächst wieder bei den Primitiven, und hier vor allem bei den primitivsten von ihnen. „Diese älteste Religion“, sagt in Zusammenfassung seiner Einzeluntersuchungen Wilh. Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee VI, 1935, 479), „wird immer und überall, wo eine Antwort gegeben wird, auf das höchste Wesen selbst zurückgeführt, das entweder unmittelbar oder durch Beauftragung des Stammvaters die Glaubenslehren den Menschen mitgeteilt, die sittlichen Gebote aufgestellt und eingeschärft, die Kultformen eingesetzt und ihre beständige Feier gefordert hat.“ Oder im chinesischen Schiking heißt es (III, 1, 7): „Der Herr (Ti), der sprach zu König Wen: fern sei dir Abfall, Gegenwehr, und fern Gelüsten und Begehr. Die lichte Tugend halt' in Wert, die groß Getön und Färbung gern entbehrt, die niemals Leidenschaft noch Laune nährt, die unerkannt und unverstanden nur nach des Herrn Gebot verfährt“ [3]). Wieder bei den Babyloniern glaubte Hammurapi, von Šamaš das Gesetz empfangen

1) Vgl. Ermann, Die Literatur der Ägypter, 1923, 330.

2) Vgl. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, I, 1909, 172. 174.

3) Vgl. Lehmann und Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte, ² 1922, 11.

zu haben, das er auf seiner uns erhaltenen Stele veröffentlichte. Ja nach den Šurputafeln aus der Bibliothek Ašurbanipals hätte der König Enmeduranki, „der Liebling Anus, Inlils und Eas", doch wohl von diesen (und noch andern Göttern) gelernt, „Öl auf Wasser zu beschauen (und aus der Gestalt, die es dabei annimmt, zu wahrsagen), die Geheimwissenschaft Anus, Inlils und Eas, die Tafeln der Götter, die Eingeweideschau, das Mysterium von Himmel und Erde"[1]). Auch das vernunftbegabte Wesen — statt *ἄφρενον* ist bei Synkellos oder war bei Berossos *ἔμφρον* zu lesen — namens Oannes, das „den Menschen die Kenntnis der Buchstaben, Wissenschaften und manche Künste übermittelt und sie Städtebesiedlung, Tempelgründung, Gesetzeseinführung und Landvermessung gelehrt" habe, wurde wohl, weil als halb menschen-, halb tiergestaltig gedacht und dargestellt, als göttliches Wesen aufgefaßt, ja war vielleicht mit Ea identisch. Und ähnlich werden die sechs andern, ebenso beschriebenen Wesen vorgestellt worden sein, die nachher noch erschienen wären[2]). Ja ein Teil der heiligen Schriften der Etrusker, die auch in dieser Beziehung wohl ihren vorderasiatischen Ursprung verrieten, wurde auf eine „Nymphe" Begoë zurückgeführt, gewiß eigentlich die Gentilgottheit einer Familie Vecu[3]).

So handelte es sich doch auch hier wieder nur um einzelne — allerdings als besonders wichtig angesehene — Seiten einer Religion, aber anderwärts wurde diese ganz im allgemeinen auf göttliche Offenbarung zurückgeführt. Zarathuštro sagt Yasna 45, 5: „Nun will ich verkündigen, was mir der Heiligste gesagt hat, das Wort, das für die Sterblichen am besten zu hören ist"[4]), und Vidēvdāt 2, 1 f. antwortet Ahuro Mazdā selbst auf die Frage jenes: Mit wem von den Menschen hast du dich zuerst besprochen, du, der Ahuro Mazdā, abgesehen von mir, dem Zarathuštro, wen hast du in ihr, der ahurischen, zarathuštrischen Religion unterwiesen? „Mit dem schönen, gute Herden besitzenden Yimo (dem ersten Menschen), o ašagläubiger Zarathuštro, mit ihm von den Menschen habe ich mich zuerst besprochen, der Ahuro

1) Vgl. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, 15 249.

2) Vgl. Greßmann a. a. O. I, 38 f.

3) Vgl. meine Religion der Etrusker, 1936, 14. 33.

4) Vgl. Lehmann und Haas a. a. O. 152.

Mazdâ, abgesehen von dir, dem Zarathuštro, ihn habe ich in ihr, der ahurischen, zarathuštrischen Religion unterwiesen“[1]) — ohne daß er freilich darauf eingegangen wäre. Dagegen bezeichneten sich in Indien schon die alten Sänger der Veden zum Teil als Seher oder wurden später allgemein so genannt. Ja der Ausdruck Veda bedeutet nach Sten Konow (bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[4], 1925, II, 9) „Wissen, was man gesehen hat, was man nicht durch Erwägung oder Schlußfolgerung ermitteln kann“. „Die verschiedenen religionsphilosophischen Systeme“, so fährt er (ebd. 81) fort, „werden auch auf solche Seher zurückgeführt und deshalb darśana, Schauen, Anschauung, oder bisweilen dṛshṭi, Ansicht, genannt.“ Darf ich hier endlich noch die Griechen anschließen, so leiteten sie später die Gotteserkenntnis ebenfalls von Offenbarung her, und in diesem Sinn bezeichnete Tillich (Die Idee der Offenbarung, ZThK 1927, 403) deren Begriff geradezu als „eine Schöpfung der hellenistischen Philosophie“.

Doch wußte sich, wenn die Berichte über ihn wenigstens so weit geschichtlich sind, schon Mose als von Gott berufen, redeten die alttestamentlichen Propheten durchweg im Namen Jahves und wurden ganze Gesetzessammlungen auf ihn zurückgeführt. Später wurde sogar der ganze Pentateuch, zu dem dann noch die Propheten und Hagiographen kamen, so betrachtet — ausdrücklich bei Jesus Sirach (24, 23) und dann bei Philo —, während weitere Offenbarungen eigentlich als überflüssig erschienen. Immerhin wurde eine solche im Buche Hiob noch für die Erkenntnis, die die Jahvereden (Kap. 38 ff.) zum Ausdruck bringen wollen: Glück und Unglück werden nicht nach Würdigkeit oder Unwürdigkeit bemessen, berichtet, und im Buche Jona für die Gewißheit, die am Schluß (4, 11) Jahve selbst ausspricht: Mich sollte es nicht jammern Nineves, der großen Stadt, in der sich mehr als 120 000 Menschen befinden, die nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen, und viele Tiere?, d. h. die göttliche Huld und Gnade umfaßt auch die Heiden. Vor allem aber wurden weitere Offenbarungen nicht nur für die Zukunft, sondern wenigstens beim äthiopischen Henoch zugleich für andere Dinge in der eben danach heißenden Apokalyptik angenommen, die sich nun auch im Christentum fortsetzte.

1) Vgl. Wolff, Avesta, 1910, 319 f.

Im übrigen wird hier zunächst das messianische Bewußtsein Jesu, wenn die göttliche Stimme bei seiner Taufe nach dem zweiten und dritten Evangelisten lautete: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden, bei ihm, und wenn dabei nach dem ersten Evangelisten, wie nach allen drei Synoptikern bei der Verklärung von Jesu in der dritten Person die Rede war, sowie ausdrücklich Matth. 16, 17 die Erkenntnis seines messianischen Berufs bei andern auf Offenbarung zurückgeführt. Namentlich aber sagt Jesus selbst ebd. 11, 27, Luk. 10, 22 (vorausgesetzt, daß das wirklich der ursprüngliche Text ist): niemand erkennt den Sohn außer der Vater, noch erkennt den Vater jemand außer der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Auch Paulus spricht Gal. 1, 16 von der Offenbarung des Sohnes Gottes, Kol. 1, 26, wie der Verfasser des unechten Schlusses des Römerbriefs 16, 26 und der Verfasser des Epheserbriefs 3, 3. 5, in diesem Sinn von der Offenbarung eines Geheimnisses und Röm. 1, 17; 3, 21 von derjenigen der Gerechtigkeit Gottes, wie der Verfasser des 2. Timotheusbriefs 1, 10 von derjenigen der Gnade oder der Verfasser des Titusbriefes 1, 3 von derjenigen des Wortes Gottes. Aber zugleich begründet Paulus nicht nur Gal. 2, 2 seine Reise zum Apostelkonzil mit einer Offenbarung, sondern spricht auch II. Kor. 12, 2 von einer solchen, bei der er unaussprechliche Worte, die kein Mensch wiedergeben darf, hörte, die also wohl besonders wichtig war. Auch die Visionen und Auditionen, von denen das letzte Buch des Neuen Testaments berichtet, hatten insofern eine hervorragende Bedeutung, als sie in Kap. 13 und 17, wie ich festhalten zu müssen glaube, eine der sonst damals in christlichen Kreisen herrschenden entgegengesetzte Beurteilung des römischen Kaisertums enthalten und wohl außerdem in Kap. 2 f. auch Christen noch die Möglichkeit einer zweiten Buße ankündigen, ebenso wie dann die Visionen und Mandate des Hirten des Hermas. Und das Johannesevangelium läßt 14, 16 f. 26 f. 15, 26 im allgemeinen Jesus verheißen, der Paraklet oder Heilige Geist der Wahrheit würde in Ewigkeit bei den Seinen sein und sie nicht nur an alles erinnern, sondern auch über alles unterrichten, das er ihnen gesagt hat.

Die Visionen, die Montanus und seine Prophetinnen hatten, führten sogar zur Gründung einer besondern Kirche, und der Begründer des Elkesaitismus erklärte, er habe eine neue Offenbarung empfangen, die

über die von Adam bis Christus geschehenen hinausführe, ja der wahre Prophet würde sich auch in spätern noch offenbaren. Endlich Mani bezeichnete sich selbst als den Parakleten und berief sich für seine neue Religion auf Offenbarungen, die er wohl schon mit zwölf Jahren gehabt hätte. Auch Zoroaster, Buddha, Jesus und Paulus erkannte er als Propheten an, sich selbst aber betrachtete er als ihre Vollendung.

Insofern war, wie in anderer Beziehung, Muhammed vom Manichäismus abhängig, der sich selbst Sur. 33, 40 als das Siegel der Propheten bezeichnete, während die spätere islamische Anschauung, daß sich das vorweltliche Wesen Muhammeds nach ihm in den Imamen offenbart habe oder offenbaren werde, vielmehr an den Elkesaitismus erinnert.

Wenn Ed. Meyer (Ursprung und Geschichte der Mormonen, 1912, 67) diese „ohne irgendwelche Übertreibung als die Muhammedaner Amerikas bezeichnen" zu dürfen glaubte, so hatte in der Tat ihr Begründer, Joseph Smith nicht nur schon mit fünfzehn Jahren, also 1820 seine erste Vision, sondern berief er sich auch weiterhin auf göttliche Offenbarungen — wie es in dem Glaubensbekenntnis der Kirche heißt: „Wir glauben alles, was Gott geoffenbart hat, was er jetzt offenbart, und wir glauben, daß er noch viele wichtige Dinge offenbaren wird betreffs des Reiches Gottes." Denn wenngleich auch die zwölf Apostel Prophetenrang hatten, so sollte doch nur der Kirchenpräsident gültige Offenbarungen empfangen[1]).

Unabhängig vom Christentum war in Nordamerika schon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts eine neue Religion begründet worden: im Jahre 1805 behauptete unter den Shawnees in Ohio Tanskwatawa eine erste Offenbarung vom Herrn des Lebens erhalten zu haben, und versprach denen Glück, die die Gebote dieses indianischen Gottes befolgten, keine Zauberei trieben oder medizinische Mittel gebrauchten, kein Feuerwasser tränken, keine Weißen heirateten, keine europäischen Kleider trügen oder sonstige Gebräuche der Weißen mitmachten. Und ebenfalls auf Grund von Offenbarungen begründete 1858 unter den Paviotso in Nevada Wovoka die Geistertanzreligion.

Wieder schon etwas früher entstanden in Japan auf ähnliche Weise zwei neue Religionen, von denen die ältere, die Tenri Kyó Kwai oder

1) Vgl. Stocks, Mormonen, RGG² IV, 1930, 222.

Kirche der Lehre von der himmlischen Vernunft, wie sie sich wenigstens später nannte, zeitweilig sechs Millionen Anhänger gehabt haben soll. Ihre Begründerin, Nakayama Miki verfiel nämlich im Jahre 1839, als sie für ihren erkrankten Sohn bei einem als Wundertäter geltenden buddhistischen Priester Hilfe suchte, plötzlich in Konvulsionen und verkündigte mit veränderter Stimme, daß sie von den Göttern zur Ausrichtung ihres himmlischen Willens zum Heil der Menschen auserkoren sei. Einige Jahre später fühlte sich dann Genshichi zum Gesandten der Gottheit berufen, der deshalb den Namen Konkō, d. h. Glanz des Metalls verdiene, und danach nannte sich auch die von ihm gegründete Sekte, die nach einer Statistik vom Jahre 1922 eine halbe Million Anhänger hatte, Konkō Kyó Kwai.

Endlich am verbreitetsten ist — nicht nur in Japan, auch nicht nur im übrigen Asien, sondern sogar in Europa — die Daihon oder Omoto Kyó Kwai, deren Begründerin Naoko im Jahre 1892 in der Ekstase folgende Himmelsstimme vernahm: „Ich bin die Gottheit des Nordostens. Lange habe ich die Welt von meiner entfernten Behausung aus beobachtet. Jetzt in der Fülle der Zeiten komme ich, die Welt zu erneuern. Die, welche krank sind, sollen geheilt werden, wenn sie mich anrufen. Ihr sollt erfahren, welcher Art mein göttliches Wesen ist. Die heutige Welt ist verdammt. Gierig nach Wissenschaft, hat sie ihren Ursprung aus Gott vergessen. Eine Welt, in der nur der Stärkere siegt, ist eine Welt böser Wesen. Die Menschen müssen von ihrem jetzigen Wege des Verderbens umkehren. Die Welt ist schmutzig und muß gereinigt werden. Japan ist das erwählte Land der Götter, und die Götter sind bereit, ihm zu helfen. Der Tag kommt, da werden sich die Götter mehr und mehr offenbaren auf Erden“ [1]). Auf die besondern Prophezeiungen, die Naoko im Namen derselben himmlischen Stimme dann noch aussprach und die sich später erfüllten, braucht hier nicht eingegangen zu werden, und ebensowenig auf die neuere Entwicklung der Sekte. Wohl aber ist mit Bezug auf das früher Ausgeführte, zunächst ohne Rücksicht auf den Gegenstand dieser Offenbarungen, die Frage aufzuwerfen, ob sie wirklich als solche im eigentlichen Sinne des Worts aufgefaßt wer-

1) Vgl. meine „Nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand“, 1921, I, 28 ff.

den könnten, oder ob es sich dabei nicht manchmal nur um die Annahme von solchen, vielleicht zur Einkleidung anders gewonnener Anschauungen, handelte.

2. Nur angenommen wird eine Offenbarung, wenn zunächst bei den Urvölkern die Glaubenslehren, sittlichen Gebote und Kultformen auf ein höchstes Wesen zurückgeführt werden, das früher vielleicht selbst auf Erden gelebt habe. Denn sie versteht man nicht mehr und setzt daher zu ihrer Erklärung ein solches höchstes Wesen voraus.

Ebenso steht es mit den babylonischen Traditionen über die Enmeduranki, Oannes und den andern Fabelwesen zuteil gewordenen oder zu verdankenden Offenbarungen. Ja nach Schnabel (Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur, 1923, 27. 175) bzw. Movers und Gelzer würden diese Namen in Wahrheit Schriften bezeichnen, wie sie tatsächlich bei den Etruskern von einem göttlichen Wesen abgeleitet wurden. Auch die Yimo angebotene Offenbarung wurde, wenn dieser keine geschichtliche Figur ist, natürlich nur angenommen, und ebenso aus dem gleichen Grund diejenigen, die den biblischen Urvätern und Patriarchen zuteil geworden sein sollen. Die im Buche Hiob und Jona berichteten Auditionen waren, wenn diese Schriften Dichtungen darstellen, ja auch nur fingiert, und ebenso wurden die Offenbarungen, die die Verfasser der jüdischen und christlichen Apokalypsen gehabt haben sollen, ihnen, sofern oder soweit diese Schriften pseudonym sind, selbstverständlich nur zugeschrieben. Doch könnten ihre wirklichen Verfasser immerhin tatsächlich Visionen und Auditionen gehabt haben. Freilich werden wir später sehen, daß das bei manchen solchen, die in diesen Schriften berichtet werden, doch nicht möglich ist; und schon jetzt kann darauf hingewiesen werden, daß aus andern Gründen manche Auditionen und Visionen, die in der Offenbarung Johannis erzählt werden, tatsächlich nicht stattgefunden haben können.

Wenn sie nämlich, wie besonders deutlich aus 17, 11 hervorgehen dürfte, unter Domitian geschrieben ist, so konnte ihr Verfasser zunächst 11, 1 f. nicht den Befehl zu erhalten glauben, den jüdischen Tempel in Jerusalem, an den namentlich wegen der gleichzeitigen Erwähnung des Brandopferaltars und des äußeren Vorhofs zu denken sein wird, auszumessen, damit er nicht, wie dieser und die heilige Stadt, den Heiden gegeben würde; denn dieser Tempel war, wie der Apokalyptiker auch

gewußt haben wird, im Jahr 70 zerstört worden. Noch weniger konnte sich ein Christ in Kap. 12 die ein- und erstmalige Geburt des für ihn doch in Jesus bereits gekommenen Messias erst durch ein Gesicht ankündigen lassen — geschweige denn in einer Weise, in der sie nach der christlichen Überlieferung nicht stattgefunden hatte. Auch das römische Kaisertum bzw. das Priestertum des Kaiserkults und die Stadt Rom, die, wie vorhin schon vorausgesetzt wurde, unter den Tieren in Kap. 13 bzw. dem auf einem solchen sitzenden Weibe in Kap. 17 zu verstehen sind, konnten unter Domitian nicht erst, wie es doch wohl auch in diesem letzteren Kapitel geschieht, auf Grund eines Gesichts *erwartet* werden; denn sie bestanden, auch in Kleinasien, schon seit längerer Zeit, bzw. waren seit dieser dort bekannt. In all diesen Fällen kann der Apokalyptiker also schon aus chronologischen Gründen diese Auditionen oder Visionen nicht wirklich gehabt haben, während sich solche auch sonst manchmal auf noch andere Weise als fingiert erweisen werden.

Zunächst dürfen die Gesichte, auf die in Indien sogar, ebenso wie im hellenistischen Griechenland, die verschiedenen philosophischen Systeme zurückgeführt wurden, so bezeichnet werden; dann aber sind auch manche solche bei Ezechiel nicht anders zu beurteilen. Gleich die Beschreibung der Herrlichkeit Gottes 1, 6 ff. ist ja außerdem erst nachträglich eingeschoben; indes selbst wenn das nicht der Fall wäre, so bliebe das Gesicht doch so unanschaulich, wie es eben auch ein Gesicht nicht ist. Ebenso ist, wie Hans Duhm (Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament, 1926, 153) sagt, „die Neunkapitelvision des künftigen Tempels (40 ff.) auf dem Papier mit Zirkel und Lineal entstanden". Weiterhin *darf* man wenigstens bezweifeln, ob auch nur der wirkliche Verfasser des äthiopischen Henochbuches bzw. des betreffenden Teils desselben, wenn er überhaupt Gesichte hatte, 90, 19. 34 sah, wie *mehreren* Tieren *ein* Schwert gegeben wurde, oder der Verfasser der syrischen Baruchapokalypse 36, 7; 53, 11, wie ein Weinstock seinen Mund öffnete und mit einer Zeder redete oder zwölf Ströme einen Blitz umringten und ihm untertan wurden. Aber vor allem finden sich wieder in der Offenbarung Johannis manche Visionen, die nicht wirklich geschaut sein können. Denn in *echten* Visionen wechselt zwar, wie in Träumen, häufig das Bild oder werden Einzelheiten erst

allmählich ganz deutlich, sieht man indes doch nur Dinge (vielleicht außergewöhnlicher Art), die man wirklich sehen *kann*.

Nun heißt es zunächst 1, 16 von dem Menschensohnähnlichen, er habe sieben Sterne in seiner rechten Hand, und darauf wird nicht nur V. 20 zurückverwiesen, sondern so wird der Menschensohnähnliche auch 2, 1 beschrieben, so daß man sieht: es soll sich nicht um einen nur vorübergehend, sondern um einen dauernd an ihm sichtbaren Zug handeln. Aber wie kann der Menschensohnähnliche dann 1, 17 seine rechte Hand auf den Apokalyptiker zu legen scheinen? Weiterhin macht das Verhältnis der unzählbaren Menge, die 7, 9 vor dem Throne Gottes und dem Lamme steht, zu den zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend Engeln, die im Kreise um den Thron, die Tiere und die Ältesten herumstehen und V. 11 wieder erwähnt werden, also nicht etwa vergessen sind, Schwierigkeiten. Bildet jene Menge, eben weil man sie nicht zählen kann, weil sie also wohl noch zahlreicher als die Engel ist, den *äußersten* Kreis, so steht sie eigentlich nicht mehr *vor* dem Thron und dem Lamm. Tut sie das aber, so sind die Ältesten, die doch eben hier auch wieder erwähnt werden, oder, wenn man diese noch mit dem Thron zusammennimmt, so sind die Engel von diesem *getrennt*, und das scheint auch nicht anzugehen. Kurz diese Menge ist niemals mit jenen andern Größen wirklich zusammengeschaut worden. Und ebensowenig hat der Apokalyptiker in Kap. 21 f. das himmlische Jerusalem wirklich als eine würfelförmige Stadt gesehen, von der wohl jede Seite 12 000 Stadien (oder 2250 km) maß, und die doch eine Mauer von nur 144 Ellen Höhe, sowie *eine* Straße hatte und durch die wohl *ein* Fluß *hindurch* strömte. Gewiß können dann auch andere in der Offenbarung Johannis — und zwar anschaulich — berichtete Visionen nur schriftstellerische Form sein; aber ebenso ist natürlich die entgegengesetzte Anschauung möglich.

Sicher hat Zarathuštro eine von ihm als Offenbarung gedeutete Erfahrung gemacht, und ebenso alle andern Religionsstifter, von denen eine solche sicher bezeugt ist, also unter der oben angegebenen Voraussetzung zunächst Mose. Besonders deutlich wird sie bei den alttestamentlichen Propheten beschrieben und als nicht von ihnen selbst hervorgerufen gekennzeichnet. „Jeremia", so sagt wieder Hans Duhm (a. a. O. 107. 110), „muß unter Umständen lange warten. Als nach

der Ermordung Gedaljas Reste der jüdischen Bevölkerung auswandern wollten, verlangten sie von Jeremia den Bescheid Jahves über ihr Vorhaben (Jer. 42, 1 ff.). Nach zehn Tagen erst geschah das Wort Jahves zu Jeremia (V. 7). Der Prophet hat offenbar nicht nachgeholfen; er und die Auswanderer warten geduldig, bis es Jahve gefällt, zu reden. Trotzdem ihm die Sache zehn Tage lang durch den Kopf gegangen ist, liegt ihm der Gedanke völlig fern, der schließliche Bescheid könnte das Produkt eigenen Nachdenkens oder gar, wie die Leute meinen, der Einwirkungen Baruchs sein. Die Art der Entstehung dieses Entscheids muß ihm als dem Wesen nach verschieden vorgekommen sein von der Art, wie eigene Überlegungen und Entschlüsse sich bilden. Jeremia kennt die Gefahr der Verwechslung, die hier liegt. Daß er sie kennt und trotzdem einen Entscheid ausdrücklich als göttliche Kundgebung bezeichnet, ist eine starke Gewähr dafür, daß Jeremia tatsächlich innere Vorgänge besonderer Art erlebt hat, die er eben nur als direkte Mitteilung von außen, von Gott her, deuten kann."

Daß Jesu wirklich bei seiner Taufe sein messianisches Bewußtsein aufgegangen sei, ist manchmal bezweifelt worden; daß er eine Offenbarung erhalten zu haben überzeugt war, steht natürlich fest. Das gleiche gilt aber auch für Montanus und seine Prophetinnen, Elxai und endlich Mani — wenn dieser auch nach H. H. Schaeder (Manichäismus, RGG² III, 1929, 1959) nicht eigentlich Prophet, sondern Theosoph gewesen wäre.

Daß sich Muhammed als von Gott inspiriert gefühlt habe, ist bis auf die Gegenwart deshalb immer wieder bestritten worden, weil die von ihm, wie von andern (z. B. auch Jeremia in dem eben erwähnten Fall) behaupteten Offenbarungen zunächst manchmal durch seine Bedürfnisse hervorgerufen waren. Aber das schließt nicht aus, daß er wirklich Auditionen hatte; ja dafür spricht, daß auch geistig hochstehende Männer, wie die späteren Kalifen Abu Bekr und Omar, sowie großenteils seine Angehörigen, die ihn doch durchschaut haben müßten, an ihn glaubten, und daß selbst seine Gegner die von ihm behaupteten Offenbarungen nur auf Ginnen zurückführten. Von der ersten berichtet dazu die Tradition, daß sie Muhammed selbst zuerst so oder ähnlich erklärt habe, und da das der späteren Orthodoxie natürlich durchaus widersprach, wird es wohl geschichtlich sein. Wenn man endlich frägt, wie

Muhammed Anschauungen, die unserer oder einer sonstigen höheren Sittlichkeit zuwider sind, auf göttliche Offenbarung zurückführen konnte, so übersieht man, daß diese Sittlichkeit eben nicht die damals in Arabien herrschende war, ja daß Muhammed in mancher Beziehung über diese hinausging.

Die Offenbarungen, die Joseph Smith gehabt haben wollte, entsprachen wieder manchmal seinen Bedürfnissen und wurden ihm in einem Fall sogar geradezu aus seinen Reflexionen erklärt. „Siehe, ich sage dir", so lautet dieses Orakel, „du mußt es in deinem Sinn ausstudieren; dann mußt du mich fragen, ob es richtig ist, und wenn es richtig ist, werde ich veranlassen, daß dein Busen in dir brennt. Somit wirst du fühlen, daß es richtig ist. Aber wenn es nicht richtig ist, wirst du kein solches Gefühl haben, sondern eine Betäubung der Gedanken haben, die dich das, was falsch ist, vergessen machen wird"[1]). Joseph Smith glaubte also auch in diesen Fällen an Offenbarungen, und ebenso taten es seine ihm geistig überlegenen Gehilfen; ja sie hielten auch daran fest, als sie später mit ihm zerfielen und aus seiner Kirche ausgeschlossen wurden.

Endlich die japanischen Religionsstifterinnen empfingen ihre Offenbarungen, wie die montanistischen Prophetinnen, in der Ekstase; ihre Mitteilungen können also noch weniger, als in andern Fällen, bloß aus Überlegungen erklärt werden. Ja auf solche Intuitionen geht die Religion auch sonst ursprünglich zurück, wo nicht ausdrücklich von Offenbarungen — und nur darum handelte es sich ja bisher — gesprochen wird.

Schon die religiöse Schätzung von Teilen der Natur (Steinen, Elementen im populären Sinne des Worts, Pflanzen, Tieren, Himmelskörpern) erklärt sich nicht — von andern Theorien über den Ursprung der Religion nicht erst zu reden — aus deren natürlichen, wenngleich irgendwie auffälligen Eigenschaften, sondern aus einer ganz besondern Erfahrung, die zunächst ein Einzelner oder Einzelne mit ihnen gemacht haben werden. Oder wie Hauer (Die Religionen I, 1923, 107) sagt: „Die ganz eigentümliche, mit keiner andern zu verwechselnde heilige Erregung, und nur sie, ist der Prüfstein für den Primitiven, an dem er entscheidet, ob ein Ding oder eine Erscheinung in den Bereich

1) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. 52.

des Natürlichen oder Übernatürlichen gehört. Nie wird ein Gegenstand in den Bereich des Übernatürlichen erhoben ohne dieses Erlebnis. Erst dieses macht die Heiligsprechung eines seither natürlichen überhaupt möglich." Wie Hauer veranschaulicht das Preuß (Glaube und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926, 12) auch an einem besondern Fall, indem er bemerkt: „Wenn die Eskimos vom Smithsund ein Stück eines Herdsteines in die Kleider nähen, damit es langes Leben und Stärke im Unglück gibt, so ist es scheinbar ganz logisch, daß sie als Grund anführen, der Stein habe Generationen hindurch dem Feuer widerstanden. Damit ist aber der Glaube an die Kraft des Steines auch für den Eskimo keineswegs logisch erklärt. Auf Grund seiner Erfahrungen konnte er solche Schlußfolgerung gar nicht machen; denn er weiß ganz genau, in welcher Weise er Steine und, was er sonst an Naturdingen gebraucht, zweckmäßig im gewöhnlichen Leben verwenden kann. Wer zuerst auf diese Idee kam, hatte ein Erlebnis, vielleicht einen Traum in Verbindung mit einer gefahrvollen, ihn schwer niederdrückenden Lage, einer Krankheit seines Kindes oder was es sonst gewesen sei." Ja auch bloße Veränderungen oder Reformationen einer schon bestehenden Religion kommen vielfach auf diese Weise zustande, und ebenso wird eine Religion so später andern zur Gewißheit, soweit sie nicht einfach auf Autorität hin glauben.

Und zwar gilt dies alles *so gut wie vom Christentum von andern Religionen*. Wenn also Brunner (Religionsphilosophie protestantischer Theologie, Handbuch der Philosophie, hrsg. von Bäumler und Schröter II F, 1927, 5) Offenbarung nur im Christentum findet und es deshalb, ebenso wie Tillich (Religionsphilosophie, Lehrbuch der Philosophie, hrsg. von Dessoir II, 769), *nicht* Religion nennt, so widerspricht das zunächst den Tatsachen: auch die andern Religionen sprechen von Offenbarungen. Oder *unterscheiden sich* die so bezeichneten Intuitionen in ihnen nun doch *inhaltlich fundamental* von den im Christentum erlebten?

3. Allerdings fragt Thurneysen (Offenbarung in Religionsgeschichte und Bibel, Zwischen den Zeiten 6, 1928, 475) mit Bezug auf die Bibel: „Gibt es irgendwo ein Religionsbuch, dessen wesentlicher Inhalt eine solche Durchbrechung aller menschlichen religiösen Möglichkeiten bedeutet, wie es hier tatsächlich der Fall ist?" und andere,

namentlich Frick (Das Evangelium und die Religionen, 1933) bezeichnen genauer eben jenes als die Eigentümlichkeit des (eigentlichen) Christentums, während Witte (Die Christus-Botschaft und die Religionen, 1936) statt dessen, weil der Ausdruck Evangelium mehrdeutig sei und auch auf andere Religionen angewandt würde, vielmehr den Ausdruck Christus-Botschaft gebraucht. Und zwar versteht er darunter sofort nicht die Botschaft Christi, sondern die Botschaft *von* ihm, wie sie Paulus und Luther verkündigt haben, wie sie aber doch weder der Predigt Jesu noch durchweg dem spätern oder jetzigen Christentum entspricht. Ja auch wenn man von jener besondern Form derselben zunächst absieht und nur an die Verkündigung der an keine menschlichen Leistungen gebundenen *Sündenvergebung* denkt, so findet sich diese nicht nur schon im Alten Testament (Jes. 43, 25, Ps. 32, 5), sondern auch in andern Religionen.

Zwar die Sündenvergebung, um die im alten Indien Varuna gebeten wird — und so oft gebeten wird, daß Berriedale Keith (Mythology of all Races VI, 1917, 23) sagen konnte: „Kein an ihn gerichteter Hymnus unterläßt es, eine Bitte um Sündenvergebung anzuschließen" —, könnte als irgendwie zu verdienend gedacht werden. Daß wir dagegen, wie Betty Heimann (Studien zur Eigenart indischen Denkens, 1930, 28, 1) bemerkt, von Erhörung dieser (d. h. an Varuna gerichteten) Bitten um Sündenerlaß oder Dank für Sündenvergebung nichts hören, würde trotz Witte nichts ausmachen, wenn doch eben an eine solche als an keine derartigen Bedingungen gebunden geglaubt werden sollte. Und jedenfalls war das bei den Ägyptern der Fall, wenn es in einem Hymnus auf Amon-Re heißt: „Der Herr von Theben verbringt nicht einen Tag im Zorn; wenn er zürnt, so ist es nur im Augenblick, und es bleibt nichts zurück"[1]). Auch in den babylonischen sog. Bußpsalmen klagt der Dichter oft über eine Heimsuchung und bekennt seine Sünde, drückt aber zugleich zum Schluß die Gewißheit aus, daß sie ihm vergeben werden wird. Doch vor allem begegnet uns dieser Glaube im Hinduismus und spätern Buddhismus, von denen daher, weil das zugleich namentlich für ersteren bestritten wird, noch etwas ausführlicher die Rede sein muß.

1) Vgl. Lehmann und Haas a. a. O. 263.

Wenn Witte (a. a. O. 188), wieder unter Berufung auf Betty Heimann behauptet, „daß es wirkliche, den Verlorenen rettende Gnade in Indien überhaupt nicht gibt", so sagt diese (a. a. O. 107) doch nur: „Dem Wesen der indischen Denkart entspricht es, daß die Gnadenfunktion beim Gott unwesentlich ist", leugnet aber offenbar nicht überhaupt, daß sie angenommen wird. Auch wenn, wie Witte erinnert, nach Otto (Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum, 1930, 72. 74) das Sanskritwort kleśa, das man mit Sünde übersetzt, eigentlich „die Beschwerde ist, die der gebundene ātman (Geist) in der Bindung an samsāra (Seelenwanderung) zu erleiden hat, all das Leid und Elend weltlichen Daseins", und ebenso pāpa „nicht Sünde in dem strengen Sinn der die Gewissensqual erzeugenden Schuldenlast" bedeutet, so zeigt doch auch Otto (ebd. 65), daß „die Idee sündiger Verfehlung und der Druck des Gewissens" nicht fehlen. Er sagt also ganz mit Recht (ebd. 71): „Nicht um das Fehlen der Sündenidee in Indien handelt es sich, wohl aber um eine prinzipielle Achsenverlagerung." Oder zum Schluß (ebd. 81): „Christentum ist Gewissensreligion per substantiam, bhakti-Religion ist dieses per accidens." Ja die Lehre Tulasidasas, der die Menschen Verkörperungen der Falschheit, Gefäße der Unreinheit, Heuchler, Sklaven von Gold, Lust und Leidenschaft nannte, faßt Garbe (Indien und das Christentum, 1914, 251 f.) in die Worte zusammen: „Das höchste Wesen ist in seiner Barmherzigkeit auf die Erde herabgestiegen und in der Person des Rāma Mensch geworden, um die Welt von der Sünde zu erlösen." Auch Witte selbst führt eine indische Erzählung an, nach der der fromme König Vipascit um einer kleinen Sünde willen in das Fegefeuer mußte, als er aus ihm entlassen werden sollte, von den andern in ihm Gequälten gebeten wurde, in der Hölle zu bleiben, weil seine Gegenwart ihre Schmerzen lindere, das auch tat und dadurch erreichte, daß mit ihm von dem Götterkönig auch die andern Gequälten entlassen wurden. So ist in der Erzählung nicht nur trotz Witte von Gott die Rede, sondern handelt es sich, wie bei dem König, doch wohl auch bei den andern um Sünden, die ihnen (allerdings nachdem sie sie wenigstens zum Teil abgebüßt haben) vergeben werden.

Andererseits vom nördlichen Buddhismus sagt Witte (a. a. O. 226) zwar: „Von Sünde wird hier nur geredet als von den Handlungen

und der Einstellung des Menschen zum Sein, die ihn in das Samsāra binden. Vergebung ist hier daher auch nur uneigentlich gemeint als die Aufhebung des Karma-Niederschlages, das in ungutes Schicksal hineinführen würde, wenn das Karma nicht aufgehoben wird." Aber in einem chinesischen, an Kwanyin gerichteten Gebet heißt es doch: „Siehe, in meinem Sehnen nach Reinigung meines Herzens vergieße ich Tränen der Angst. Neige, o Pusa, dein himmlisches Ohr, auf mich zu hören; in deiner göttlichen Liebe erlöse mich vom Unglück, leihe mir dein Erbarmen und deinen Schutz." Oder eine der Schule des reinen Landes angehörige Japanerin schrieb: „Wegen der Sündhaftigkeit der Menschen und wegen ihrer Leiden nahm Amida Buddha Fleisch an und kam auf Erden, die Menschen zu versöhnen, und einzig in seinem leidenden Lieben ist Hoffnung für mich und ist Hoffnung für die Welt zu finden"[1]). So wird hier die Sündenvergebung, ähnlich wie in jener indischen Erzählung auf einen König, auf einen künftigen Buddha zurückgeführt, der genauer auf die Buddhaschaft verzichtet habe, wenn irgendwelche Lebewesen, die an ihn glaubten und ihn anriefen, nicht in seinem reinen Lande geboren würden, und der dann doch die Buddhaschaft an sich genommen habe, so daß anzunehmen sei, daß alle, die an ihn glauben und ihn anriefen, in sein Reich eingehen. Daß es sich aber dabei wenigstens zum Teil in der Tat um Vergebung ihrer Sünden handelt, das ergibt sich auch daraus, daß vor dem Mißverständnis gewarnt wird, als ob man nun im Vertrauen auf Amida sündigen könnte. Oder wie es in einer aus derselben Schule hervorgegangenen Schrift Kōa Shōnins heißt: „Das will nun aber bei Leibe nicht besagen, daß ein Mensch, der auf das vorzeitliche Gelöbnis sein Vertrauen setzt, etwa nicht nötig hätte, seine Fehler zu bessern, und vor Übertretungen keine Scheu zu tragen brauche. Sollen gleich auch Sünder zum Leben einkommen, so verbaut doch sündiges Tun den Weg zu diesem Leben. Du brauchst nicht verzagend gering von dir selbst zu denken, wohl aber soll dir vor der Sünde bangen. Diesen Spruch nimm wohl zu Herzen! Gleichwohl freilich wäre es auch wieder ein Überspannen der Forderung, wollte man sagen, allem zuvor müsse von uns erst einmal jeglichem Übertreten ein Ende gesetzt sein. Denn auf jeden Fall läßt sich, wie eben nun einmal die Neigung von uns Menschen gemeinen

1) Vgl. ebd. 38. 76.

Schlages, die wir den fünf Arten von Verderbtheit verhaftet sind, ist, daran nichts ändern, daß wir immer wieder in Sünde fallen, mögen wir nun gehen oder stehen oder sitzen oder liegen“ [1]).

Endlich im Koran ist zwar, wie auch Witte anerkennt, immer wieder von der Barmherzigkeit Allahs die Rede, aber seine Vergebung der Sünden wird als an den Glauben und die guten Werke seiner Diener gebunden gedacht. Auch daß andere für sie eintreten, wird entweder verneint oder auf die Fälle beschränkt, wo es Gott zuläßt; ja die Ungläubigen werden davon überhaupt ausgeschlossen [2]).

So fehlt es im Islam allerdings an dem Glauben an unverdiente Sündenvergebung, aber in andern nichtchristlichen Religionen findet er sich doch. Man darf das auch nicht deshalb mit Witte von vornherein bezweifeln, weil das Neue Testament und Luther, deren absolute Auktorität außerdem hier nur vorausgesetzt wird, nichts davon wissen. Denn sie kannten eben jene andern Religionen nicht und konnten daher auch selbst nicht über sie urteilen wollen.

Gewiß wird im Christentum die sündenvergebende Gnade Gottes viel stärker betont, ja es unterscheidet sich insofern nicht nur gradweise, sondern typisch von andern Religionen. Aber wenn man überhaupt göttliche Offenbarungen anerkennt, kann man nicht in seinem Namen mit Brunner (Religionsphilosophie 5) behaupten, „daß Gott nur durch dieses besondere Geschehen erkannt werden könne, von dem die Bibel (und nur sie) Zeugnis ablegt und dessen Inhalt: Jesus Christus heißt“. Oder umgekehrt mit demselben (Natur und Gnade [2], 1935, IV): „Dank seiner sündigen Verblendung kann der ‚natürliche Mensch‘ mit der allgemeinen Offenbarung nichts anfangen, als sich Götzenbilder schaffen und eine Religion der Werkgerechtigkeit und Selbsterlösung zurecht machen.“ Wenn man ferner, wie Witte, nicht nur in den vorprophetischen Teilen des Alten Testaments, sondern auch im letzten Buch des Neuen Unvollkommenheiten zugibt, so darf man auch nicht immer wieder fragen, wie Gott 600 Jahre nach Christus durch Muhammed habe etwas anderes offenbaren können. Wohl aber ist bisher nur vorausgesetzt worden und muß daher

1) Vgl. Haas, „Amida Buddha, unsere Zuflucht“, 1910, 56 f.

2) Vgl. Andrae, Der Ursprung des Islams und des Christentums, 1926, 71. 176.

zum Schluß noch untersucht werden, ob wir überhaupt von göttlicher Offenbarung reden dürfen.

4. Zunächst handelte es sich ja bei dem bisher ausgeführten nur um Intuitionen, wie sie — man denke an die bekannten Äußerungen Goethes und Nietzsches — auch der Dichter hat, wie sie nun aber hier dem Empfänger absolute Gewißheit geben. Und zwar gilt das wieder nicht nur von den Intuitionen, die Jesus und andern nach ihm zuteil wurden, sondern ebenso von denen, die in andern Religionen vorkamen. Das erkannte auch Witte früher (Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube, Christentum und Wissenschaft 10, 1934, 135) ausdrücklich an; ja er berichtete (ebd. 139): „Mir hat ein japanischer Professor, der in Deutschland vier Jahre Philosophie studiert hat, in Kyoto erzählt, er habe den Buddha Amida wahrhaftig gesehen in seiner unirdischen Göttlichkeit, so wie Paulus das von Christus behaupte. Er sei seines ewigen Heils durch Amida völlig gewiß." Dann aber durfte Witte auch jetzt (Die Christus-Botschaft 227) nicht schlechtweg behaupten, man habe dort erkannt, „daß der Verkündigung des Amida-Buddhismus die feste, sichere Grundlage fehlt, daß auch wirklich durch den Amida die Errettung eintritt". Allerdings hat man das von diesem geglaubte stellenweise auf einen (vielleicht geschichtlichen) Jünger Buddhas namens Dharmakara oder Hozo bezogen, und Shinran, der Begründer der wahren Sekte des reinen Landes, erklärte, er würde es nicht bereuen, selbst wenn er zur Hölle fahren sollte, indem er sich auf die Anrufung des Namens Buddhas (d. h. Midas oder Amidas) verlegte. Denn das begründete er damit, daß er doch nicht irgendwelches andere gute Werk zu verrichten imstande wäre, und daß also schließlich so wie so die Hölle die gegebene Wohnstätte für ihn sei[1]). Aber er zweifelte nicht, daß seine Lehre wahr ist, und ebensowenig liegt in jener Tradition über Dharmakara, daß man überhaupt nicht an das Gelübde Amidas geglaubt hätte. Auch daß in Indien „der Gedanke der Versöhnung und der Sühne im Ernst unmöglich" war, hätte Witte (ebd. 190) nicht behaupten sollen; denn an jene Erlösungstat des Königs Vipasçit glaubte man eben, und desgleichen erklärte Mānikkavāšagar: „In leiblicher Gestalt stand Śiva vor mir und verschmolz meine Seele; mit seiner Freude vertrieb er

1) Vgl. Haas a. a. O. 124 f.

meine Sünde und erfüllte mich mit Süßigkeit“[1]). Es bleibt also dabei, daß solche Erlebnisse, wie übrigens auch Witte zum Schluß (ebd. 237) wieder betont, in den verschiedensten Religionen vorkommen und deshalb allerdings nicht, wie doch von ihnen behauptet wird, die Wahrheit gerade der betreffenden einzelnen Religion beweisen können.

Aus dem gleichen Grunde darf man sich nicht für eine solche Behauptung darauf berufen, daß solche Erfahrungen auch von andern Angehörigen derselben Religion gemacht werden; denn das gilt eben in derselben Weise von Erfahrungen, die in andern Religionen vorkommen. Selbst diejenigen, die in verschiedenen Religionen gemacht werden, könnten auf Selbsttäuschung beruhen, und die Religion überhaupt deshalb, wie sich Kuhlmann (Krisis der Theologie?, ZThK 1931, 134 f.) ausdrückt, letztlich Schwarmgeisterei sein. Denn wenn dann auch die Berechtigung sittlicher, ästhetischer und sogar logischer Urteile bestritten werden könnte und, mit Wünsch (Wirklichkeitschristentum, 1932, 134) zu reden, dann „eine ungeheuere Äffung des menschlichen Bewußtseins, die uns am Sinn des gesamten Daseins müßte verzweifeln lassen“, vorläge, so ist es doch noch etwas anderes, wenn aus den religiösen Erfahrungen weitergehende Schlüsse gezogen werden.

Nun hat Tillich gewiß recht, wenn er (RGG² IV, 665; vgl. auch ZThK 1927, 406) sagt: „Offenbarung ist die Mitteilung des Verborgenen, das durch die Mitteilung nicht aufhört, das Verborgene zu bleiben, d. h. des unbedingt Verborgenen.“ Aber deshalb darf man noch nicht mit Brunner (Philosophie und Offenbarung 1925, 24; Religionsphilosophie 6) behaupten: „Glaube an Offenbarung meint eben dies, daß das, was da geglaubt wird, nur geglaubt werden könne. Offenbarung begründet sich selbst oder es ist keine Offenbarung.“ Sondern es bedarf wenigstens für den kritisch veranlagten noch der weitern Erfahrungen von ihrer Wahrheit und schließlich auch der von Wobbermin (Systematische Theologie II, 1921, 325) sogenannten indirekten Argumentation, die namentlich untersucht, „ob nicht in andern Gebieten und Funktionen des menschlichen Geisteslebens Momente aufzuzeigen

1) Vgl. Lehmann und Haas a. a. O. 147.

sind, die auch ihrerseits in die Richtung der religiösen Gesamtbetrachtung weisen, die erst von ihr aus ganz verständlich werden und dadurch wieder an ihrem Teil für die letztere zeugen". Insofern kann also doch auch weiterhin von einer natürlichen Offenbarung gesprochen werden; doch geschieht das, weil wir so noch nicht zum Gottesglauben selbst kommen, nur ungenauer Weise.

Ergibt auch die eigentliche Offenbarung keine Religion, wie wir sie in Geschichte und Gegenwart kennen, so ist nicht zu vergessen, daß, wie Harnack verschiedentlich betonte, Religion, wie alles Lebendige, in Rinden wächst und destillierte Religion überhaupt keine ist[1]). Wir können uns wohl auch in andere Religionen hineinfühlen, aber wir alle müssen in einer, ja in einer Konfession und Kirche zu Hause sein; sonst verkümmert unser religiöses Leben. Und deshalb hat auch eine Dogmatik, die nur die Lehre einer Kirche darstellt, doch ihre Berechtigung.

Das objektive Moment in der germanischen Religion.

Von Prof. Dr. Walter Baetke in Leipzig.

Die Unterscheidung des objektiven und subjektiven Momentes der Religion stammt von Hegel; sie ist eingebaut in seine Philosophie von der Religion als der Idee des sich selbst bewußten Geistes und bildet von dieser einen integrierenden Bestandteil. Als solcher kann sie uns hier nicht beschäftigen. Sie enthält aber, wie mir scheint, eine Wahrheit, die über die Gültigkeit der Hegelschen Philosophie hinausreicht und gerade heute wieder von der Religionswissenschaft beachtet zu werden verdient. Hegel war es darum zu tun, alle Religion auf einen objektiven Grund zu stellen; er wandte sich mit leidenschaftlicher Entschiedenheit gegen den Schleiermacherschen Begriff der Religion, der

1) Vgl. Agnes von Zahn-Harnack, Adolf Harnack, 1936, 359. 498. — Die soeben erschienene Schrift von G. Rosenkranz: „Gibt es Offenbarung in der Religionsgeschichte" konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

sie als Abhängigkeitsgefühl definierte, weil „das Gefühl als solches das bloß Individuelle ist, das nicht über die zufällige Subjektivität hinausführt" (Lasson). Für Hegel war Religion nicht dasselbe wie Religiosität. Wir treffen in ihr, wie er sagte, sogleich zwei Momente an, das erste ist der Gegenstand in der Religion und das zweite das Bewußtsein, das Subjekt, das sich zu jenem verhält, die religiöse Empfindung, Anschauung usw. Gegenüber der Neigung seiner Zeit, das Subjektive als den Ort der Religion überhaupt zu betrachten, erklärte Hegel nachdrücklich, daß es nicht das einzige sei; es sei, für sich isoliert gefaßt, in sich nichtig und unvollständig und das Wahre sei, daß die Religion ebenso das objektive Moment enthalte [1]). Ja, dieses ist für ihn das Eigentliche und Primäre; von ihm hängt auch die subjektive Religiosität ab; der Glaube wird durch den Gegenstand des Glaubens bestimmt.

Wenn wir heute diese Worte wieder lesen und auf das verflossene Jahrhundert zurückblicken, so können wir nicht sagen, daß sie viel Gehör gefunden hätten. Die Theologie des Jahrhunderts ist von dem Geiste Schleiermachers beherrscht gewesen, den Hegel bekämpfte — und die Religionswissenschaft? Sie hat sich in der Hauptsache als eine Abteilung der Anthropologie und Psychologie betrachtet und hat das, was Religion sei, mit den Mitteln dieser Wissenschaften zu bestimmen gesucht. Religion wurde demzufolge teils — im Sinne einer „natürlichen Religion" — als psychische Anlage des Menschen verstanden wie die Kunst, teils als Produkt der kulturellen Entwicklung, in jedem Falle anthropologisch, humanistisch, subjektivistisch. Die Saat dieser Wissenschaft ist es, die wir heute in Blüte stehen sehen. Wenn Hegel seiner Zeit vorwarf, daß mehr von Religion als von dem Gegenstand der Religion geredet werde, daß nur gefordert werde, der Mensch solle Religion haben, so ist dies genau die Meinung, die die allgemeine Auffassung unserer Zeit von der Religion beherrscht. Man versteht sie als etwas Subjektives, eben als Religiosität, und tut sich gar noch etwas darauf zugute, daß man, wenn man von ihr redet, von dem Gegenstand des Glaubens gänzlich absehe. Ein Unterschied gegen früher ist freilich da. Hielt man Religion im liberalen Zeitalter für eine Angelegen-

1) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Sämtl. Werke, hrsg. v. Lasson, Bd. XII, 1, S. 161.

heit des Individuums und prägte den Satz, daß Religion Privatsache sei, so gewinnt heute die Vorstellung Raum, daß sie eine Funktion der Volksseele oder der Rassenseele sei. An der subjektivistischen Auffassung der Religion ändert dieser Wandel aber nichts; denn ist die Religion durch Volkstum oder Rasse in ihrem eigentlichen Gehalt bestimmt, so ist sie deshalb nicht weniger etwas Subjektives; d. h. sie gehört wesentlich dem Bereich des menschlichen Vorstellens und Fühlens an, nur daß wir dieses heute in seiner Art und Eigenart als durch Volkstum und Rasse bedingt zu verstehen suchen.

Nun scheint sich allerdings in unsern Tagen, und zwar — wie ich glaube — von der Theologie ausgehend, in der Religionswissenschaft selbst ein Wandel anzubahnen. Und diese Wandlung ist offenbar dadurch charakterisiert, daß sie von der einseitig subjektivistischen Auffassung loszukommen sucht und das objektive Moment in der Religion wieder stärker betont. Dadurch erhält die Hegelsche Unterscheidung eine gewisse Aktualität. Andererseits aber zeigt sich doch auch, daß die subjektivistischen Religionstheorien noch viel zu stark in Geltung sind, als daß von einer radikalen Abkehr von ihnen — wie sie die Theologie vollzogen hat — die Rede sein könnte. Man bleibt vielmehr auf halbem Wege stehen, und in Büchern wie z. B. des hervorragenden holländischen Religionsgeschichtlers van der Leeuws „Phänomenologie der Religion" (Tübingen 1933) macht sich dies in einem gewissen Schwanken in der Grundauffassung der Religion bemerkbar. Darin kündigt sich eine Krisis der Religionswissenschaft an.

Wenn heute vom Objektiven in der Religion oder objektiver Religion gesprochen wird, so denkt man dabei vor allem an den Kult, als der äußeren Erscheinung der Religion; ihm wird das, was „in den Bereich des inneren Geschehens in der Seele des religiös erfaßten Menschen fällt", als die subjektive Seite gegenüber gestellt (so z. B. Bertholet, RGG III, 1365). Aber es ist wohl klar, daß dabei der Begriff der Religion selbst ganz im subjektivistischen Sinne gefaßt wird; Kult als die „in Worten und Handlungen sich äußernde Betätigung der Religion" ist Ausdruck des inneren religiösen Geschehens und gehört als solcher gleichfalls dem Bereich der Religiosität, also des Subjektiven, an. Er muß seinerseits von dem inneren Erleben des religiösen Menschen her gedeutet werden, enthält aber in sich kein Moment, das

dem subjektiven als selbständiger Faktor entgegengestellt werden könnte. Vielmehr liegt es so, daß „die objektive Religion", wie Titius es einmal ausgedrückt hat (ZThK 23 S. 361), „ein Gebilde subjektiv-religiöser Kräfte ist". Ja, auch „entstehen kann objektive Religion nur durch subjektive" (ebenda).

Das ist nun offenbar nicht der Sinn, in dem Hegel den Begriff des objektiven Moments verstanden wissen wollte. Auch er geht zu seiner Bestimmung vom Kult aus. Er erkennt an, daß diesem ein subjektiver Gehalt innewohnt und daß er einen Teil der subjektiven Religion bildet; er ist als solcher, wie er es ausdrückt, das Herausgehen aus dem subjektiven Herzen zu Handlungen. Aber er betont ebenso stark, daß dies nicht das Ganze sei und daß die Religion auf die bloße subjektive Richtung — „das Herz alles" — zu stellen, den Kultus vernichte. Ich zitiere den folgenden Satz: „Ebenso einseitig ist es, die Religion nur als etwas Subjektives zu fassen und so die subjektive Seite eigentlich zur einzigen zu machen. Hier ist dann der Kultus vollkommen kalt, leer, sein Tun eine Bewegung, die nicht von der Stelle kommt" (a. a. O. S. 230). Das echte Wesen des Kultus besteht für Hegel darin, daß er ein Beziehungsverhältnis ist, das die Verbindung des religiösen Objektes mit seinem Subjekt herstellt. Er fordert von der subjektiven Religion, dem religiösen Gefühl, daß es „das enthalten müsse, daß es sich von seiner Subjektivität losmacht; denn das Substantielle, das ihm eigen sein soll, ist gerade gegen das Zufällige des Meinens und der Neigung gerichtet und ist vielmehr das an und für sich Feste, von unserm Gefühl, unserer Empfindung Unabhängige und das Objektive, das an und für sich besteht" (ebenda). Aus diesen Auslassungen geht mit Deutlichkeit hervor, daß Hegel das Objektive der Religion nicht im Kult an sich sah, sondern im Gegenstand des Kultes, und daß es ihm darauf ankam, die Unabhängigkeit des religiösen Objekts vom Subjekt zu stabilieren.

Wir haben es hier, wohlverstanden, nicht mit dem Sinn der Hegelschen Philosophie und seinem Gottesbegriff an sich zu tun, sondern nur mit seiner Definition des Kultes; auch sie steht natürlich im Zusammenhang seines Systems, aber sie läßt sich aus ihm herauslösen, ohne an Gütigkeit zu verlieren. Hegel erkannte als das eigentliche Wesen des Kultus dies, daß er ein Wechselverhältnis einschloß und

daß sein Sinn die Herstellung einer Verbindung des religiösen Subjekts mit dem Gegenstand des Glaubens war [1]). In diesem Sinne spricht er von dem Substantiellen in der Religion, das von keiner Subjektivität bedingt und darum wirklich „objektiv" ist. Hegel faßt diesen Begriff mit größter Schärfe als das, was nicht nur, von der Zufälligkeit des Gefühls unabhängig, an und für sich besteht, sondern das gegen dieses Subjektive gerichtet ist.

Wollen wir diesen Gedanken aufnehmen, so gilt es sich darüber klar zu werden, daß er — und er allein — eine wirklich grundlegende Abkehr von der subjektivistischen Religionsauffassung ermöglicht. Jede Religionstheorie weiß natürlich von einem Gegenstand des Kultus, aber der eigentliche religiöse Gehalt des Begriffs wird preisgegeben, wenn man das Objekt zum Exponenten des religiösen Gefühls oder aber des rationalen Bedürfnisses macht. Der christliche Glaube hat immer gewußt — und die Theologie weiß es heute wieder —, daß Gott das Primäre ist und nicht der Mensch mit seinem religiösen Gefühl, aber für die heidnische Religion hat man das in den vergangenen Jahrzehnten nicht wahrhaben wollen, weder die Theologie noch die Religionswissenschaft. In den Religionen soll der Mensch allein der Schöpfer seiner Götter sein, diese nichts als Phantasiegebilde, Wahnerzeugnisse, und die Religion ein Suchen und Tasten ins Dunkle hinein, ein „Schießen ins Blaue", wie Hegel sagt; der außerchristliche Raum — mit einem Wort — ein Raum der Gottlosigkeit. Man hat den heidnischen Religionen gerade jenes Moment bestritten, das nach Hegels Ansicht erst die Religion zur Religion macht. Heute erhebt sich mit um so größerer Schärfe die Frage: Ist Hegels Theorie von dem Objektiven in der Religion nur durch seine dialektische Religionsphilosophie bestimmt und mit dieser für uns nur noch ein Gegenstand historischen Interesses? Oder ist es so, daß in den heidnischen Religionen wirklich ein objektives Moment liegt, das nicht durch das Subjekt, die Religiosität des Menschen — im weitesten Sinne — bedingt ist? Wenn wir das letztere aber bejahen, kann dann dieses Ob-

1) Titius (ZThK. 23, 360) irrt, wenn er sagt, Hegel habe zwischen objektiver Religion als dem Bestande objektiver religiöser Formen und Institutionen und subjektiver Religiosität als dem religiösen Gefühl usw. unterschieden.

jektive etwas anderes sein als Gottes eigene Wirklichkeit [1]). Ist dann also auch in den heidnischen Religionen Gott — nicht nur Gottgefühle und Gottesvorstellungen, sondern eine Bekundung des wahren Gottes — so daß es doch falsch gewesen wäre, die Religionsgeschichte, wie im 19. Jahrh. geschehen, nach atheistischer Methode zu treiben?

So führt die Frage nach dem objektiven Moment in den Religionen mit Notwendigkeit auf die Frage nach dem, was man als „allgemeine" oder „natürliche Offenbarung" bezeichnet. Es ist gewiß kein Zufall, daß dies Problem heute plötzlich wieder im Mittelpunkt steht, nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Religionswissenschaft; ich brauche nur an Wilhelm Schmidts Theorie des Urmonotheismus zu erinnern. Auch darin spricht sich das Bestreben aus, von der evolutionistischen Betrachtungsweise weg zu einer tieferen Auffassung der Religion zu gelangen. Von der Offenbarungsfrage kommt die eigentliche Krisis der Religionswissenschaft her.

Es gibt in der Tat nur die Alternative: entweder ist — und war immer — auch in den heidnischen Religionen eine Bekundung des wirklichen Gottes, oder sie sind in ihrem ganzen Gehalt nichts als Irrtum und Wahnsinn, bestenfalls Ausdruck religiösen Fühlens und Ahnens, aber ohne allen substantiellen Gehalt. Die letztere Ansicht ist ja erst neuerdings wieder von Joh. Witte in seinem Buch „Die Christusbotschaft und die Religionen", 1936, verfochten worden [2]). Aber man muß sich darüber klar sein, daß man damit den Religionen den Charakter als Religion eigentlich bestreitet, sie sind dann eben bloßer Aberglaube. So hebt sich diese These im Grunde von selbst auf; der extreme Subjektivismus erweist sich in der Theorie für die Religion als genau so tödlich wie in der Praxis. Sind Religionen, so muß ihnen der Charakter als Beziehungsverhältnis zwischen einem Subjekt und einem Objekt zukommen; das aber kann nur echt sein, wenn das Objekt nicht wieder bloß eine Ausgeburt des religiösen Subjekts ist. Mit anderen Worten: allen Religionen muß ein objektiver — nicht menschlicher — Gehalt zugrunde liegen. Das bedeutet noch nicht dasselbe wie Wahrheitsgehalt, von dem Althaus vor kurzem gesprochen hat

1) Hegel: Dieser Gegenstand ist in der Religion Gott (a. a. O. 227).

2) „Alle Religionen der Menschen sind Irrtum und Irrweg, darum Verderben" (a. a. O. S. 246).

(Neue Allg. Missionszeitschr. 1934, H. 4). Ich kann darauf nicht eingehen, sondern bemerke nur, daß dieser Ausdruck sich auf den Inhalt der heidnischen Religionen bezieht; dieser soll am Maßstab des Evangeliums gemessen werden [1]). Wir haben es nicht damit, sondern allein mit der Tatsache der göttlichen Wirklichkeit in der Religion zu tun. Im übrigen hat gerade Althaus, in dem genannten Aufsatz, über den objektiven Gehalt der heidnischen Religionen das Richtige gesagt: es ist in ihnen ein verkehrtes Gottesverhältnis, das aber in seiner Verkehrung doch Gottesverhältnis ist. „Jeder Abgott ist eine Fratze des einen wahren Gottes, jeder Kultus in all seiner Torheit ist doch ein Schatten, ein verkehrtes, gebrochenes Bild des einen rechten Gottesdienstes. ... Man meint den Götzen, aber auch in dieser Verkehrung ist das aufrichtige Opfer auf den einen wahren Gott bezogen. ... Er (der Mensch) ist der Schöpfer seiner Götter, aber nicht aus dem Nichts, sondern aus der Wirklichkeit seiner Existenz, die in sich Gottesverhältnis ist" (a. a. O. S. 283). D. h. auch die Religion der Heiden ist Gottesverhältnis; nur sofern es in ihr enthalten ist, ist sie Religion. Dies allein gibt ihr den echten Beziehungscharakter. Die Wirklichkeit Gottes, die in ihr wirksam ist, ist der konstitutionelle Faktor aller Religion. „Die Wahrheit einer Religion", hat genau in demselben Sinne Hans W. Schmidt einmal geschrieben (Deutsch-ev. Erziehung 1934, H. 7, S. 267), „beruht zunächst nicht auf der Orthodoxie ihrer Lehre, nicht auf der Reinheit ihres Kults, nicht auf der Reinheit ihrer sittlichen Praxis, also nicht auf dem, was von Menschen ausgeht, sondern auf dem was von Gott ausgeht, auf der Offenbarung Gottes."

Wenn das, wie ich glaube, vollkommen richtig ist, so kommt doch noch viel auf das richtige Verständnis der Offenbarung an. Im Lichte der neuen theologischen und religiösen Situation, in der wir stehen,

1) Wenn Althaus sagt: „Die Rede von dem Wahrheitsgehalt hebt den Charakter des Ganzen als Entstellung und Preisgabe der Wahrheit Gottes nicht auf. Aber eben als Entstellung weist das Heidentum auf die Wahrheit, die auch in der Entstellung wichtig ist", so wird die Berechtigung des Ausdrucks überhaupt zweifelhaft. Mir will es auch nicht richtig erscheinen, den „Wahrheitsgehalt" in moralistischen und theosophischen Lehren zu suchen; diese sind doch nur Nebenerscheinungen der Religion, eine Tatsache, die übrigens auch Johannes Witte verkennt. Der „Wahrheitsgehalt" einer Religion liegt im Kult (Gottesdienst) und dem damit zusammenhängenden „Gesetz".

ist auch die Problematik dieses Begriffes wieder deutlich geworden; davon legt u. a. die Auseinandersetzung zwischen Althaus und Heinzelmann über die Uroffenbarung Zeugnis ab[1]). Gibt es, das ist die Frage, neben der revelatio specialis in Jesus Christus wirklich noch eine andere, allen Menschen zugängliche „natürliche" Offenbarung? Bzw. können wir nach der Offenbarung in Christus noch von dieser anderen Offenbarung als solcher sprechen? In ihr wird ja doch gerade nicht der einige wahre Gott geoffenbart. Ich halte den Einwand Heinzelmanns für beachtenswert, daß eine Offenbarung, die nicht offenbar macht, was sie offenbaren soll, keine Offenbarung ist. Es zeigt sich darin eben die Schwierigkeit, die „natürliche Offenbarung" von der „natürlichen Religion" reinlich zu scheiden. Vielleicht, daß der Begriff des objektiven Moments einen Ausweg aus diesem Dilemma bietet. Denn in ihm ist gerade nichts über eine Gotteserkenntnis des Menschen enthalten. Der Ausdruck sagt nicht mehr, als daß in der Religion irgendwie eine Bekundung der objektiven Wirklichkeit Gottes ist. Aber er besagt auch nicht weniger als das. Darum weist er mit aller Klarheit darauf hin, daß wir, wenn wir von einem Offenbarungsgehalt der Religionen sprechen, ihn nicht in den subjektiven, sondern in den objektiven Momenten suchen dürfen. Er läßt deutlich werden, daß es ein Widerspruch ist, von einem Offenbarungs*erlebnis* zu sprechen, wie das R. Otto, van der Leeuw u. a. tun. Es gibt kein Offenbarungserlebnis. Was van der Leeuw in seinem Artikel „Offenbarung" (in RGG) behandelt, fällt teils überhaupt nicht unter diesen Begriff, teils wird es, unter dem Gesichtspunkt des religiösen Erlebnisses gesehen, falsch verstanden. Auch Otto weiß wohl, daß es sich in der Religion um einen Gegenstand handelt, aber er verfehlt den Weg zum Verständnis desselben, wenn er zu seiner Bestimmung von dem Gefühl der numinosen „Erfahrung" ausgeht. („Es ist erfaßbar dem Gefühl", „Das Heilige", S. 164.) Das zeigt sich schon daran, daß er das Wesen des Kultes aus diesem numinosen Gefühl heraus zu begreifen sucht. Was er das numinose Objekt nennt, ist nichts als eine Hypostase des Gefühls und also gerade kein Objekt[2]). Und was soll es heißen, von

1) P. Althaus, Luthertum, 1935, S. 4 ff.; G. Heinzelmann, Theol. Studien und Kritiken, N. F. 1, 415 ff.

2) Wenn Otto Schleiermacher (mit Recht) vorwirft, daß er das Objektive

dem „Gefühl eines objektiv gegebenen Numinosen" zu reden, wenn man die Gegebenheit selbst in der numinosen Erfahrung, d. h. im Erlebnis sucht. Das ist ein heilloser circulus vitiosus. Otto käme aus dem Bereich des Gefühlsmäßigen überhaupt nicht heraus ohne den Kunstgriff der „Schematisierung". Das ist aber sein größter Fehler, daß er den eigentlichen Inhalt des Heiligen, nämlich das Ethische, erst durch „Verbindung" des Irrationalen mit rationalen Ideen „entstehen" läßt. Er sieht nicht, daß gerade dort das objektive Moment und der eigentliche Gehalt der Religion liegt. Darum muß er sowohl das Wesen des Heiligen wie der Offenbarung völlig verkennen. Er sucht diese in der „Divination", die eine religiöse Anlage, ein „Vermögen" ist, und läßt so doch schließlich das Objektive durch das Subjektive bedingt sein.

Das bedeutet die Umkehrung des wirklichen Tatbestandes. Wie sehr das Gerede vom Offenbarungserlebnis in die Irre geht, lehrt die Besinnung auf das, was in Wirklichkeit das objektive Moment in der Religion ist. Man kann vielleicht von einer „Offenbarung" des Numinosen, des Heiligen (Neutrum) oder der „Macht" (mana) im Gefühl und Erlebnis reden, aber das ist keine Gottesoffenbarung. Sowohl Althaus wie H. W. Schmidt berufen sich in den von mir vorhin angeführten Abhandlungen für ihre Auffassung auf das Zeugnis Luthers, wie ich — trotz des Widerspruchs Wittes — glaube, mit vollem Recht. Luthers Aussagen lassen keinen Zweifel, daß für ihn auch im Heidentum echte Religion und Offenbarung war. Um nur

---

erst durch einen Schluß erreicht, so sehe ich nicht, daß die Sache bei ihm irgendwie anders liege. „Das Kreaturgefühl" (so möchte O. statt Abhängigkeitsgefühl lieber sagen) „ist vielmehr selbst erst subjektives Begleitmoment, ist gleichsam der Schatten eines anderen Gefühlmoments (nämlich der „Scheu"), welches selber zweifellos zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer mir geht. Das aber ist das numinose Objekt." Otto schiebt also zwischen das Abhängigkeits- (Kreatur-) Gefühl und das Objekt noch das Gefühl der numinosen Scheu ein und schließt von diesem auf das religiöse Objekt. Aber das macht gar keinen prinzipiellen Unterschied. Auch das Schleiermachersche Abhängigkeitsgefühl geht zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer mir; das liegt im Begriff der Abhängigkeit. Otto, der den Splitter in der Theorie Schleiermachers sieht, hätte es in diesem Punkte nicht so fern liegen sollen, den Balken im Auge seines eigenen Systems gewahr zu werden.

einen Ausspruch anzuführen: „Hier siehest du, daß wahr ist, daß St. Paulus Röm. 1 spricht, wie Gott bekannt sei bei allen Heiden, das ist, alle Welt weiß von der Gottheit zu sagen" (vgl. Voßberg, Luthers Kritik aller Religion, S. 30). Luther schreibt den heidnischen Religionen damit natürlich nicht die Erkenntnis des wahren Gottes zu. Noch weniger denkt er an ein persönliches Gotteserlebnis. Er hat stets die Anschauung bekämpft, daß Religion (Glaube) Sache des Gefühls oder des Erlebnisses sei. Was er unter Offenbarung verstand, geht daraus hervor, daß er seine Auffassung von ihr auf die Schrift gründet, insbesondere auf die Worte des Apostels Paulus, Röm. 1, 18 ff. und 2, 14 ff. Der natürliche Mensch weiß von Gott, aber er weiß von ihm nicht unmittelbar im Gefühl oder Erlebnis, sondern mittelbar durch seine Werke, nämlich die Schöpfung der Welt, und durch das Gesetz, das Gott in die Herzen geschrieben hat. Dies allein sind die Quellen der „natürlichen" Offenbarung. Sie ist eine allgemeine, nicht eine persönliche Offenbarung. Sie setzt kein religiöses Gefühl, keine besondere religiöse Anlage voraus, sondern ist allen Menschen, eben weil sie Menschen sind, zugänglich. Sie ist nicht subjektiv bedingt, sondern ist, weil durch Gottes Wirklichkeit bedingt, objektiv. Schöpfung und Sittengesetz sind von aller menschlichen Subjektivität unabhängige Tatsachen. Es gibt keine andere Offenbarung als die in ihnen enthaltene Wirklichkeit des verborgenen Gottes [1]).

Es hat der Religionswissenschaft nicht zum Heile gereicht, daß sie sich dieser Wahrheit verschlossen hat. Alle Irrwege, die sie im 19. Jahrh. gegangen ist, lassen sich hierauf zurückführen; indem sie verkannte, daß Gottes Offenbarung den Menschen — vor und außer Christus — nur in den Werken seiner Schöpfung und in dem Gesetz, dem Nomos, gegeben ist, hat sie sie in allem möglichen gesucht: menschlichen Bildern, Namen, Vorstellungen, Ideen, Gefühlen, Erlebnissen,

1) Damit ist auch das Urteil über die Urmonotheismus-Theorie P. W. Schmidts gesprochen. Sie nimmt eine persönliche Offenbarung Gottes am „Anfang" der (Religions-) Geschichte — nach dem Sündenfall —, also als historisches Ereignis an (Ursprung der Gottesidee VI, 492 ff.). Das läßt sich nur im Zusammenhang mit der katholischen Lehre von der natürlichen Theologie verstehen und kann vom evangelischen Standpunkt — von den wissenschaftlichen Mängeln der Theorie abgesehen — nur als ein unmöglicher Gedanke bezeichnet werden.

Handlungen und Sachen. Dadurch ist sie immer wieder dazu verführt worden, den Gehalt und das Wesen der heidnischen Religionen dort zu suchen, wo es nicht zu finden ist, und dort, wo es zu finden ist, zu übersehen. Eine Religionswissenschaft, die die Religion von der arteigenen Frömmigkeit ihrer Anhänger, ihrer Denkweise oder dem Typ ihres religiösen Erlebens unter Absehung von dem Gegenstand ihres Glaubens her begreifen will, baut in die Luft. Die Umkehr von diesem Wege kann daher nur durch eine Besinnung auf jene Wahrheit erfolgen. Indem wir in Abwendung von der subjektivistischen Betrachtungsweise wieder nach dem Offenbarungsgehalt in den Religionen fragen, müssen wir diesen gerade dort suchen, wo der Bereich der subjektiven Religiosität seine Grenze findet.

Die Anwendung dieses Grundsatzes auf die einzelnen Religionen ist natürlich eine Sache spezieller Untersuchungen. Ich beschränke mich hier darauf, an der germanischen Religion in kurzen Zügen zu zeigen, wie sich jener Grundsatz für ihre Beurteilung auswirkt.

Auf die Geschichte der Forschung der germanischen Religion findet das, was ich über die Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts im allgemeinen gesagt habe, in vollem Umfang Anwendung. Alle religionsgeschichtlichen Theorien dieser Zeit sind nacheinander auf sie angewendet worden, erst die philologisch-mythologische, dann die verschiedenen evolutionistischen Theorien, und gerade für diese Religion gilt auch, daß ihre Deutung sich immer mehr ins Subjektivistische verirrt und das objektive Moment in ihr immer mehr vernachlässigt hat. Wenn heute nur noch nach der arteigenen Frömmigkeit der Germanen statt nach dem Inhalt ihres Glaubens und Kults gefragt wird, so ist das nur die Konsequenz der wissenschaftlichen Betrachtungsweise, der die germanische Religion unterworfen gewesen ist und noch ist.

Ich will dies, da ich mich auf das Wichtigste beschränken muß, an zwei Theorien erläutern, die auch außerhalb der Fachwissenschaft Anerkennung gefunden haben: der sogenannten naturmythologischen und der anthropologisch-philosophischen Auffassung.

Beide haben vor andern — durch den Evolutionismus bestimmten — Theorien zwar voraus, daß sie wenigstens von dem Gegenstand des germanischen Glaubens — den Göttern — ausgehen, aber sie deuten ihn beide im subjektivistischen Sinne. Von der ersteren, der natur-

mythologischen Theorie, möchte es freilich zunächst so scheinen, als ob sie das objektive Moment zur Geltung kommen lasse; sie faßt nämlich die germanische Religion als Naturdienst auf und erblickt in den Göttern Verkörperungen der Naturerscheinungen — sei es des Himmels, des Gewitters oder der Sonne und anderer Dinge. Aber diese Objektivität ist nur scheinbar, da der Grund des Glaubens in den Gemütseindrücken gesucht wird, die die Natur auf den Menschen macht; Religion ist nach ihr Gefühl und Anschauung des Unendlichen im Sinne Schleiermachers (dessen Theologie im selben Boden wie die Naturmythologie wurzelt). Die Naturmächte — so hat noch unlängst Titius dieser Ansicht Ausdruck gegeben (ZThK 23, S. 380) — „machen auf das naive Gemüt des Menschen tiefen Eindruck" und werden dann „dem Menschen angeähnelt". Zu der Ahnung des Unendlichen treten nach Max Müller hinzu die Gefühle der Furcht und Scheu, wie sie etwa die schrecklichen Naturerscheinungen, oder der Dankbarkeit, wie sie die wohltätigen Naturvorgänge hervorriefen. Und so haben sich aus der Anschauung der Natur und den „Naturgefühlen" schließlich auch die moralischen „Gefühle" entwickelt.

Von dieser Theorie kann man sagen, daß sie mit gewissen Abwandlungen bis heute herrschend geblieben ist und die volkstümliche Auffassung von der germanischen und im weiteren Sinne der indogermanischen Religion weithin bestimmt hat. Es gilt im allgemeinen Bewußtsein für ausgemacht, daß die germanische Religion ein frommer Naturdienst war — man preist im Zusammenhang damit gern das tiefe Naturgefühl der Germanen — und sieht in ihren Göttern Personifikationen der Natur: in Donar einen Gewitter-, in Wodan einen Sturmgott usw. Und man weist zur Ergänzung und Vertiefung dieser Ansicht gern auf das aus einer ähnlichen romantischen Anschauung stammende Wort des Römers Tacitus hin, daß sie mit Götternamen nur jene geheime Macht (secretum illud) anrufen, die sie nur in Ehrfurcht schauen (sola reverentia vident) (Germ. 9).

Die zweite Auffassung, die ich im Sinne habe, ist neuerdings in glänzender Weise von dem Bonner Germanisten Hans Naumann vertreten worden (in seinem Buch „Germanischer Schicksalsglaube", 1934). Nach ihr verkörpern sich in den Göttern der polytheistischen Religionen Lebensstile und Seinsideale der Völker, die sie verehren.

Sie sind Schöpfungen der Phantasie, nach dem Bilde des Menschen gemacht; nur insofern kommt ihnen geschichtliche Wirklichkeit zu, als sie — etwa wie die großen Kunstwerke — ihrerseits bildend und formend auf die Menschen einwirken: die Göttinnen Frigg und Freyja sind als Verkörperungen des ideal Weiblichen im germanischen Sinne unter dem gleichen Gesichtspunkt zu betrachten wie Kriemhild oder Dorothea. Der Gott Thor ist die Idee des verbundenen befriedeten Daseins und zugleich die Verkörperung des Freundschafts- und Sippenbandes. Trotzdem Naumann seine Auffassung zu der naturmythologischen ausdrücklich in Gegensatz stellt, ist es doch bezeichnend für sie, daß sie ebenso wie diese ausschließlich an den Mythen orientiert ist; an dem Kult und den übrigen Erscheinungen des religiösen Lebens geht das Buch Naumanns genau so vorüber wie die Naturmythologie. Seine Theorie ist eine philosophische Deutung der Mythen [1]) und hat als solche neben der natursymbolischen ihre Berechtigung, aber sie kann ebensowenig Anspruch wie diese erheben, eine religiöse Deutung der germanischen Götter zu geben. Die mythologischen Vorstellungen, auf die sie sich beschränkt, sind das Kleid der Gottheit, mit dem die Phantasie diese schmückt; daß man durch ihre Deutung den religiösen Gehalt der Göttergestalten erschließen könne, ist der gemeinsame Irrtum dieser beiden Theorien. Sie kommen über den subjektiven Bereich des Religiösen nicht hinaus.

Es kann als ein Zeichen für eine sich anbahnende bessere Erkenntnis gelten, daß neuerdings auch von germanistischer Seite der Vorrang des Kults vor der Mythologie stärker betont wird. Als eine solche verheißungsvolle Erscheinung ist von manchen Seiten das Buch von Alois Höfler „Kultische Geheimbünde der Germanen", 1934, begrüßt worden. Höfler sieht mit Recht in den kultischen Handlungen das Primäre, aus dem die mythischen Motive vielfach erst abgeleitet sind, und zieht daraus für einen bestimmten Fall — die Deutung der Odinsgestalt — die Folgerungen. Dieser Gott ist, wie er zu beweisen sucht, aus der dämonischen Ergriffenheit kultischer Geheimbünde hervorgegangen. Die Frage, ob er mit der Annahme solcher Männerbünde recht hat, kann uns hier nicht beschäftigen, ich kann meinerseits nicht

1) Er verweist sie selbst in die „philosophische Anthropologie" (a. a. O. S. 36).

finden, daß sie für die vorchristlichen Germanen von ihm wirklich erwiesen worden sind. Aber mag dem sein wie ihm wolle, so ist doch klar, daß diese Theorie eine wirklich entscheidende Wendung im Grundsätzlichen nicht bedeutet. Sie bleibt in dem alten Geleise, indem sie die kultischen Vorgänge selbst wieder aus psychischen Faktoren — der ekstatischen Erregung der Mitglieder solcher Bünde — herleitet. Ein Gott der Besessenheit ist die Hypostase eines seelischen Zustandes, hervorgegangen aus der eigentümlichen ekstatischen Atmosphäre des Geheimkultes. Indem diese zum letzten Erklärungsgrunde gemacht wird, wird der Kult auch hier wieder in den Bereich der religiösen Zuständlichkeit hineingezogen. Von einem ihm innewohnenden objektiven Moment ist auch bei Höfler keine Rede. Seine Theorie hängt in der Wurzel mit der Hauerschen Auffassung von der Religion zusammen. Der Fortschritt, den deren Anwendung auf die germanische Religion bedeutet, dürfte sich doch bei näherer Betrachtung als recht fragwürdig herausstellen [1]).

Eine grundsätzliche Abkehr von der bisherigen Auffassung — und damit gehen wir nun dazu über, aus unseren allgemeinen Betrachtungen die Anwendung auf die germanische Religion zu machen — bedingt, daß wir primär das objektive Moment ins Auge fassen. Wo tritt es uns in der germanischen Religion entgegen? Das ist die Grundfrage, d. h. diejenige, die der Beurteilung aller ihrer Erscheinungen zugrunde zu legen ist. Ich nehme die Antwort vorweg: Wir finden das Objektive 1. im religiösen Kult und 2. in dem germanischen Nomos, d. h. in der völkischen — sozialen und sittlichen — Lebensordnung. Zwischen beiden muß, wenn dies zutrifft — das ergibt sich aus unsern Voraussetzungen — eine innere Verbindung bestehen; das objektive Moment im Kultus muß, mit anderen Worten, aus dem Zusammenhang mit dem Nomos begriffen werden.

Gehen wir von dem Kult aus, so kann es nach dem Gesagten, um es nochmals zu betonen, nicht darauf ankommen, ihn auf psychische Faktoren zurückzuführen, sondern gerade die nicht aus diesen ableitbaren Momente aufzusuchen. Solche begegnen uns, wie mir scheint, sowohl im Opfer wie im Orakel.

Bei den germanischen Opfern lassen sich die außerordentlichen, bei

1) Die Unzulänglichkeit der Höflerschen Theorie zeigt sich auch darin, daß sie sich auf andere Götter als Odin kaum anwenden läßt.

besonderen Gelegenheiten — z. B. im Kriege — veranstalteten, von den regelmäßigen, zu bestimmten Jahreszeiten gebrachten, unterscheiden. Über die letzteren unterrichten uns des genaueren die isländischen Sagas, besonders Snorri Sturluson in der Ynglingasaga und der Heimskringla. Danach wurden im Norden drei große Jahresfeste gefeiert: zu Sommersbeginn, zu Beginn des Winters und um Mittwinter. Nach mehreren übereinstimmenden Angaben wurde auf dem Hauptopferfest einerseits für Ernte und Frieden, andererseits für den Sieg des Königs geopfert (vgl. Th. 14, 34 und 149; Th. 15, 114); an einer Stelle, die von dem Blutopfer der Drontheimer handelt, wird des näheren gesagt: Sie pflegten bei dem Opferfest zwei Minne- (d. h. Gedächtnis-) Becher zu trinken: zunächst den Odinsbecher für den Sieg und die Herrschaft des Königs (til sigrs ok ríkis konungi sínum) und sodann die Becher für Njörd und Frey für fruchtbares Jahr und Frieden: til árs ok friðar.

Dieser Angabe möchte ich besondere Bedeutung beilegen, da sich aus ihr sowohl auf den Sinn des Opfers wie auf das Wesen der Götter wichtige Rückschlüsse ziehen lassen. Das Opfer ist auf das Leben und das Schicksal der Volksgemeinschaft bezogen. Sieg und Herrschaft auf der einen Seite, gute Ernte und Frieden auf der andern Seite: damit sind die beiden Pole des Volkslebens bezeichnet, von denen wir den einen als den geschichtlich-politischen, den andern als den organisch-naturhaften bezeichnen können. Hier der Friede, der die Arbeit des Bauern umschließt und in der Ernte gipfelt, dort der Krieg, der vom Siege gekrönt wird und Ehre, Macht und Herrschaft einträgt. Geht man auf den Opferfesten die Götter um diese Dinge an, so folgt daraus, daß sie die Geber, Walter und Bewahrer dieser Güter sind, d. h. alles dessen, was die Grundlage, den Inhalt und Zweck der Volksgemeinschaft bildet. In dieser Funktion wird ihr Wesen erblickt. Damit ist bereits ein objektives Moment gegeben. Für das Gedeihen der Friedensarbeit sowohl wie für das Erringen des Sieges kommt es auf Faktoren an, die von den Menschen, ihrem Wollen und Können, ihren Vorstellungen und Gefühlen unabhängig sind; sie stehen in der Hand der Götter. Von diesen hängt Gedeihen und Wohlstand nicht nur, sondern Sein und Nichtsein des Volkes ab: die Abhängigkeit von den Göttern ist eine totale. Wir können den Satz auch

umdrehen und sagen: in den Göttern werden jene Mächte geglaubt und verehrt, von denen sich der Mensch — und zwar nicht als Einzelwesen, sondern als Glied der Volksgemeinschaft — abhängig und in seiner Existenz bestimmt weiß; dieses Bewußtsein ist Religion.

Von hier aus fällt Licht auch auf andere, weniger klare Berichte, z. B. in den römischen Quellen. Von den berühmten Urkunden über die Kultfeste der Südgermanen, die die Germania enthält, bezeugt das 39. Kap. eindrücklich die Majestät und alles beherrschende Gewalt der Gottheit, sagt aber nichts Näheres über Sinn und Inhalt der Opferfeier. Die Mitteilung über den Nerthuskult im 40. Kap. dagegen bietet eine schöne Parallele zu den nordischen Berichten; denn auch Nerthus, deren Name mit dem nordischen Njörd identisch ist, wird als die den Frieden bringende Göttin verehrt. Die interpretatio des Römers: terra mater scheint auf eine Göttin des Wachstums zu deuten; doch darf man daraus nicht auf einen Fruchtbarkeitskult nach dem Muster vorderasiatischer Mysterien schließen. Dafür liefert das Kapitel, wie ich im Gegensatz zu der herrschenden Ansicht glaube, keinerlei Unterlage. Was den Inhalt jenes Festes bildet, ist aus den Worten zu entnehmen: laeti tunc dies, festa loca: non bellum ineunt non arma sumunt. pax et quies tantum nota. Also Frieden und Freude spendet die Göttin; gewiß ist ihr til árs ok friðar geopfert worden, ebenso wie ihrem nordischen Namensbruder Njörd.

Die Berichte über außerordentliche Opfer, die uns nordische und südliche Quellen übermitteln, beziehen sich meist auf den Krieg; Mars bzw. Ares ist die häufigste Interpretatio für den Hauptgott der Germanen. Diese Angaben ergänzen und erweitern somit die nordischen Mitteilungen über das Siegesopfer; denn natürlich wurde auch zu Beginn des Krieges und vor der Schlacht für den Sieg geopfert. Man weiht die feindliche Schlachtreihe dem Kriegsgott und opfert ihm nach dem Siege die Gefangenen. Die Macht und der Wille der Gottheit waltet über dem Ausgang der Schlacht wie über dem Ausfall der Ernte; im Siege entscheidet sie, nicht Tapferkeit und Kriegskunst, letztlich über das Schicksal der Völker[1]).

1) Es ist selbstverständlich, daß damit weder die Tapferkeit noch die Kriegskunst der Germanen bestritten werden soll. Natürlich kam es in der Schlacht auch auf sie an. Dem Germanen lag Fatalismus im Sinne tatenloser Er-

Es mag auf den ersten Blick widerspruchsvoll erscheinen, daß auf den Jahresfesten gleichzeitig für den Frieden und für den Sieg, d. h. doch Krieg, geopfert wurde. Aber Frieden — das ist wohl zu beachten — bedeutet im Altgermanischen etwas anderes als was wir darunter verstehen: nämlich Ordnung, Bewahrung von Gesetz und Sitte; wir müssen dabei weniger an den Gegensatz zum äußeren Kriege als an den Gegensatz zum inneren Unfrieden, zu Unruhe und Unordnung denken. „Frieden" ist eines der tiefsten und inhaltreichsten Worte des Altgermanischen. Vor allem hat es, wie aus unseren Stellen hervorgeht, eine religiöse Bedeutung. Es umfaßt den Begriff der heiligen Lebensordnung, die die Volksgemeinschaft zusammenhält.

Damit werden wir von dem Kult zu dem zweiten Gebiet hinübergeführt, auf dem sich uns das objektive Moment in der germanischen Religion erschließt: dem Nomos.

Es ist von fundamentaler Wichtigkeit für das Verständnis der germanischen Religion, zu erkennen, daß es sich hierbei um eine eminent religiöse Angelegenheit handelt: religio, cultus und nomos hängen aufs engste zusammen; keines der drei ist ohne die anderen. Das, was wir heute die Volksordnung nennen, die sich ausprägt in Staat, Gesetz, Ehre, Sitte, Sittlichkeit: das ist im germanischen Bereich nicht eine säkulare, weltliche, sondern eine religiöse, heilige Ordnung. Es gibt im Altnordischen das sehr bezeichnende Wort friðhelgi = Friedheiligkeit; es drückt im Grunde nur genauer aus, was schon im „Frieden" selbst liegt. Der Friede ist heilig. Heilig aber ist, was von den Göttern stammt. Hier offenbart sich die dritte Seite des Gottesglaubens: wie die Götter die Spender des Guten, der Lebensgüter, wie sie die Walter des Krieges und damit Herren der Völkerschicksale sind, so sind sie drittens die Hüter des Friedens, der heiligen Ordnung, auf der das soziale, völkische und staatliche Leben ruht.

Längst bekannt sind die engen Beziehungen zwischen Religion und Recht im Germanischen; aber man verfehlt ihren Sinn, wenn man sie so auffaßt, daß der fromme Sinn der Germanen auch das Recht

gebung in das Schicksal fern. Aber es gibt im Kriege — ebenso wie im Landbau und in der Ernte — Faktoren, die allen menschlichen Wollens und Könnens spotten. Und diese sind es, in denen sich dem Germanen göttliche Macht und göttlicher Wille bekundeten.

mit religiösen Bräuchen umrankt habe. Vielmehr kommt alles darauf an, zu verstehen, daß Recht und Gesetz selbst Religion ist, so wie umgekehrt die Religion als das „Gesetz" bezeichnet wird. Darum wurden die Götter beim Eide angerufen, darum ist die Thingstätte zugleich Kult- und Opferstätte und als solche „heilig", so wie die Tempelstätte heilig ist; beide heißen im Norden „heilige" oder „Friedensstätte" (helgistaðr, friðstaðr). Die Worte heilig und unheilig (heilagr, úheilagr), Heiligkeit und Unheiligkeit (helgi, úhelgi) sind im Altnordischen geradezu termini technici des Rechtswesens. Heilagr bedeutet: unter erhöhtem, dann aber überhaupt unter Rechtsschutz stehend; „unheilig" ist der, der außerhalb dieses Rechtsschutzes steht. Wird jemand erschlagen, der durch eine Tat den Rechtsschutz verwirkt hatte, so kann man den Toten auf Unheiligkeit verklagen, und geht die Klage durch, so ist der betreffende „unheilig gefallen", d. h. der Töter braucht für den Totschlag keine Buße zu entrichten. So fällt Frieden und Heiligkeit im Grunde zusammen. Wer friedlos ist, ist unheilig. Der Geächtete, der außerhalb des Rechtsverbandes steht, darf weder am Thing teilnehmen noch sich in der Nähe eines Tempels aufhalten, stünde dieser auch auf dem Hof des eigenen Vaters (Vígaglúmsaga, Bauern und Helden 1, S. 89). Der Thingplatz wurde vom Priester geweiht, den Beratungen gingen Opfer und Orakel voraus. Die Häuptlinge und Führer sprachen das Recht, aber dem Priester ist es vorbehalten, wie Tacitus sagt, über Leben und Tod zu richten, ja auch nur zu Schlägen zu verurteilen, „gleichsam als geschehe es nicht zur Strafe noch auf Befehl des Führers, sondern auf Geheiß der Gottheit, velut deo imperante" (Germania c. 7). Dem Gott wurde der Verbrecher geopfert. Die Todesstrafe war ein sakraler Akt. Sie betraf solche, die den „Frieden" verletzt, Tempel geplündert oder geschändet, die Religion der Väter verlassen oder verhöhnt[1]) oder sonst die heiligen Ordnungen, das Gesetz des Volkes gebrochen hatten. Verräter, Feiglinge, Arge, Zuchtlose: sie alle waren als Ver-Brecher dem Zorn der Götter verfallen. Von diesem Zorn der Götter, dem viel größere Bedeutung beizulegen ist als es gemeinhin geschieht, ist immer im Zusammenhang mit der Friedheiligkeit die Rede. Das weist darauf hin,

1) J. J. 999 wurde der Isländer Hjalti wegen Lästerung der Götter, allerdings nur zum Lebensring (geringere Acht) verurteilt (vgl. Thule, Bd. 23, S. 176).

daß die Heiligkeit das eigentliche Prädikat der Gottheit war; sie objektiviert sich in den Ordnungen des Volkes und Staates. Der Übertreter derselben gerät unmittelbar mit den Göttern in Konflikt. Im Nomos begegnet den Menschen eine „heilige", d. h. von oben stammende, nicht von ihnen selbst geschaffene, sondern ihnen gegebene (durch Tradition überkommene) Macht. Eine Macht, die über ihnen steht und ihr Leben beherrscht, so gut, ja mehr noch, tiefer und einschneidender als die Naturordnung. Dies ist der tiefere Sinn des Wortes regin, womit in der Edda die Gesamtheit der Götter, die heilige Gottesmacht, bezeichnet wird; regin heißt: die Regierenden, die Lenker und Walter; es gibt noch eine Verstärkung davon: ginnregin, die Hochherrschenden, das eine Parallele hat in „ginn-heilag" hochheilig; auch dies ein Attribut der Götter.

Diese heilige Gewalt erstreckt sich, das ist wohl zu verstehen, über das ganze Leben des Volkes in allen seinen Formen und Äußerungen, also auch über den Krieg. Auch dieser war eine heilige Sache, eben weil er eine Sache der Götter war. Er ist unter dem gleichen Gesichtspunkt zu betrachten wie die Thinghandlung; der Waffengang war im Grunde nichts anderes als ein Rechtsgang. Genau wie dieser war er in seinem ganzen Verlauf durch kultische Gebräuche bestimmt; wir finden die gleichen heiligen Formalien wie beim Thing: Bestimmung und Umgrenzung der Walstatt, Festsetzung der Zeit, Aufforderung zum Waffengang wie zum Prozeß, Orakel, Mitnehmen heiliger Zeichen in den Kampf. Und so war auch die Schlacht ein Gottesurteil und die Hinschlachtung der gefangenen Feinde eine Opferhandlung wie die Hinrichtung der Verbrecher; auch sie waren dem Zorn der Götter, der sich eben in ihrer Niederlage kundtat, verfallen.

Auf die einzelnen Götter sind — im Norden wie im Süden — die Funktionen so verteilt, daß Wodan-Odin hauptsächlich als Gott des Krieges, Donar-Thor als Gott des „Friedens", in dem ganzen eben bezeichneten Umfang des Wortes, erscheint. Thor ist der Hüter der das bäuerliche Dasein umschließenden Ordnung. Wenn die auf ihn gehende Bezeichnung Véorr in der Edda (Hymiskviða) „Weiher" bedeutet, so würde das seine Bestätigung darin finden, daß er in Runeninschriften öfter angerufen wird, sei es, die Runen selbst, sei es den Grabhügel oder andere Dinge zu weihen. Der Hammer, die Waffe

und das Symbol des Gottes, der schon auf den bronzezeitlichen Felszeichnungen auftaucht, scheint bei der Besitznahme von Land, aber auch bei der Eheschließung eine Rolle gespielt zu haben. Ihren Grundbesitz weihen manche isländischen Landnehmer Thor und benennen ihn nach ihm (Thorsnes, Thorsmörk) [1]; für die Eheweihung (mit dem Hammer?) enthalten Hinweise die Edda (Thrymskviða), wie die Inschrift der Nordendorfer Spange (Weihe Thonar!) und vielleicht auch schon eine Felszeichnung (die von Hvitlycke, Tanum, vgl. Almgren S. 114). Aber auch die Kinder weihten („gaben") manche Eltern dem Gotte, besonders auf Island, wodurch sich die zahlreichen theophoren Namen mit Thor erklären [2]. Das alles zusammen ergibt das Bild eines Gottes, der als Weiher und Hüter „der bebauten Erdflur", der Arbeit, des Besitzes, der Ehe und Familie, kurzum der ganzen bäuerlichen Lebensordnung verehrt wurde. So bildet er, wie ähnlich auch Frey, die polare Ergänzung zu Odin-Wodan. Die Kulte beider Götter waren nicht auf verschiedene Bevölkerungsschichten — Krieger — Bauern — verteilt oder gehen gar auf verschiedene rassische Elemente zurück (Güntert) [3], sondern bildeten die beiden Seiten einer einheitlichen Volksreligion, die gleicherweise das natürliche und das politische Leben umfaßte.

Es ist an dieser Stelle, wo es sich besonders nahelegt, noch einmal das Mißverständnis abzuwehren, als seien die Götter — im Sinne Naumanns — nun doch so etwas wie Verkörperungen und Idealbilder der verschiedenen Lebensseiten oder Lebensstile des Volkes gewesen. Soweit sie das sind, sind sie mythologische Figuren, die dem Reich der Dichtung angehören. Gegenstand des Kultes und des religiösen Glaubens — beides fällt zusammen — sind sie als Gewalten, die dem Menschen in Naturordnung, im Schicksal und in der Lebensordnung als objektive Mächte gegenübertreten. Dabei spielen mythische Vorstellungen eine ebenso unwesentliche Rolle wie ekstatische Erregungen oder andere religiöse Gefühle. Was in den Blutopfern ver-

1) Vgl. Thule 23, 84 und 143.

2) „Thorolf und Unn hatten einen Sohn namens Stein. Diesen Knaben gab Thorolf seinem Freunde Thor und nannte ihn nach dem Gotte Thorstein" (Thule 7, 22).

3) Hermann Güntert, Der Ursprung der Germanen, S. 100 ff.

ehrt wurde, war eine wirkliche, in das Leben der Gemeinschaft und damit auch des Einzelnen hineinwirkende, es bindende, formende, hegende, aber auch richtende Macht. Sie wurde als göttlich gerade darum verehrt, weil sie aller menschlichen Subjektivität entzogen und über sie erhaben war. Auch der Germane hat in den Göttern nicht sein Ich angebetet — weder das individuelle noch das kollektive —, sondern dasjenige, an dem das Ich seine Grenze fand. Wenn Tacitus den obersten Gott der Semnonen regnator omnium, den alles Beherrschenden, nennt, so trifft der Ausdruck genau das, was das nordische regin meint. Die Fesseln, in denen die Gläubigen ihm dort im Kult gegenübertraten, symbolisieren die bindende Macht der Gottheit; die Edda hat an anderen Stellen noch einen anderen Ausdruck für diese Macht: nämlich bönd, die Bande, was genau dasselbe besagt.

Das übereinstimmende und eindeutige Zeugnis dieser Tatsachen und Urkunden verstärkt sich noch, wenn wir feststellen, daß ihm keine gegenüberstehen, die eine andere — etwa eine Fruchtbarkeits- oder Naturreligion — bezeugen. Keine Quellen aus alter Zeit, nicht einmal die nordischen Mythen, wissen etwas von Naturgöttern; um sie zu erweisen, muß man schon Volkssagen, wie die vom wilden Jäger, oder Märchen bemühen; aber diese sind weder urgermanisch noch überhaupt religiöse Quellen. Wo in zuverlässigen geschichtlichen Nachrichten von Göttern germanischer Völker die Rede ist, geschieht es immer mit Bezug auf Krieg oder Frieden, Vertragsschluß, Thing, Recht und Gericht und in keiner anderen Beziehung. Das falsche Bild von der germanischen Religion, das heute noch immer im allgemeinen Bewußtsein lebt, kommt daher, daß man den Blick einseitig immer auf ihre „natürliche" Seite gerichtet und ihr Verhältnis zu dem geschichtlich-politischen und sozialen Leben wenn nicht übersehen, so doch als Nebenerscheinung betrachtet und darum in seiner Bedeutung verkannt hat. Naturgötter sind die germanischen Götter nur, sofern sie auch über die in der Natur zum Heil oder Unheil des Menschenlebens waltenden Kräfte — die „Naturordnung" — die regin sind. Wenn Adam von Bremen [1]), als einziger Gewährsmann, Thor mit dem Gewitter in Verbindung bringt, so zeigt doch der Zusammenhang der Stelle, daß auch dort nicht ein

1) Hamb. Kirchengeschichte IV, 26.

„Donnergott", sondern ein Gott, der fruchtbares Wachstum und das dazu nötige Wetter gibt, gemeint ist. Das „til árs" und „til friðar" Opfern ist bei Adam auf Thor und Fricco (Frey?) verteilt, während Odin auch hier wieder als Kriegsgott erscheint. Auch der Thor der Eddamythen, der mächtige Bekämpfer der Riesen und Ungeheuer, ist als solcher nicht Natur-, sondern Kulturgott. Die „Kultur" aber gründet in der heiligen Ordnung. Es darf vielleicht als besonders bezeichnend für den germanischen Geist angesehen werden, daß er auch den Krieg in diese Lebensordnung einbezog und das heißt: ihm einen religiösen Sinn gab. Er war für ihn nicht anders als die Thinghandlung ein Rechtsgang, also ein Werkzeug der Ordnung in der Welt; in ihm waltete der göttliche Wille genau so wie im „Frieden". Gerade auch die Einstellung der Germanen zum Kriege macht deutlich, daß ihre Religion dort wurzelte, wo der Mensch auf die Grenze seiner Macht und seines Willens stößt.

Dasselbe bezeugen — das wurde oben schon angedeutet — die auspicia sortesque, die Orakel und das Achten auf Vorzeichen. Wenn man heute versucht, das germanische Orakel als einen mystischen Akt zu begreifen und so ebenfalls in subjektivistischem Sinne zu deuten, so steht das in krassem Widerspruch zu den Tatsachen, wie sie alle Quellen einstimmig bezeugen. Im Orakel wird der Wille der Gottheit erkundet, z. B. vor einer Schlacht, und der Entscheidung, die es fällte, unterwarf man sich in willigem Gehorsam auch dann, wenn sie den eigenen Wünschen und Plänen zuwiderlief. (Vgl. die Mitteilung Caesars, Bellum Gallicum I, 50.) Es ist von entscheidender Wichtigkeit, daß man auf die Befragung (isländisch frétt) im Orakel ein äußeres Zeichen als Antwort erwartete[1]), und wenn Tacitus (Germ. 10) angibt, daß, wenn das Orakel günstig war, noch eine Bestätigung durch ein Vorzeichen gefordert wurde, so kann das nur so gedeutet werden, daß man bemüht war, die objektive Feststellung der göttlichen Antwort vor allem menschlichen Zutun sicherzustellen. Man kann die germanische Religion nicht gründlicher mißverstehen, als

1) So betet Thorkel in der Vigaglúmsaga („Bauern und Helden" I, S. 65) zu dem Gott Frey: „Gib mir ein Zeichen, ob du meine Gabe annimmst." Und er erhält ein solches Zeichen und „glaubte nun, daß sein Gebet angenommen sei" (vgl. auch Thule Bd. 14, S. 227).

wenn man sie als einen mystischen Glauben an die Gotteskraft im Menschen und dementsprechend etwa das Orakel als Ausdruck einer inneren Gottesstimme auffaßt. So wenig wie die germanische Religion Naturverehrung war — sei es im primitiven oder im pantheistischen Sinne — so wenig war sie ein mystischer Monismus, sondern sie war, wenn wir es auf eine Formel bringen wollen, Schicksals- und Gesetzesreligion. Aber sie war dies in Form einer polytheistischen Kultreligion. Die Germanen opferten ihren Göttern als den ihr Leben und das Schicksal des Volkes — und der Völker — lenkenden persönlichen Mächten. Sie glaubten, daß deren Macht und Wille in den Ordnungen des Volkslebens — in der natürlichen, sittlichen, sozialen und staatlichen Ordnung — wie in den geschichtlichen Entscheidungen sich bekundete und auswirkte. Daraus ergab sich die absolute Verbindlichkeit des Nomos. Das was wir germanische Sittlichkeit nennen, ist in der Anerkennung dieser Verbindlichkeit beschlossen, fällt also mit der Religion zusammen. Wenn wir im Bereich des Heidentums von Sünde reden dürfen, so liegt hier die Berechtigung dafür; ein Verbrechen war nicht nur ein Angriff auf den sozialen Frieden, eine Verletzung der Gesetze der Volksgemeinschaft, sondern ein Bruch des Gottesgesetzes. Die Gesetze des Staates hatten als letzten Zweck, zu verhüten, daß das Verhältnis der Volksgemeinschaft zur Gottheit gestört wurde, da auf ihm der „Friede" und damit der Bestand des Staates beruhte. Die Begriffe des „Friedens" — d. h. eben der Rechtsordnung — und des Gesetzes waren für die Germanen diejenigen, denen vor allen anderen Heiligkeit zukam. Sie enthielten das, was wir mit dem Fremdwort Religion umschreiben. Religion bildet im Germanischen mit „Frieden" und Gesetz zusammen einen Begriff. Als die norwegischen Olafs das Christentum einführen wollten, warfen ihnen die Bauern vor, daß sie das alte Gesetz zerstörten, und auf Island wurden die Christen wegen „Sippenschande" in die Acht getan. Die Germanen waren sich der Mission gegenüber wohl bewußt, daß es sich für sie nicht nur darum handelte, eine neue, ihnen fremde Gottesvorstellung zu übernehmen und ihr Gottgefühl zu wandeln, sondern daß mit ihren Göttern die alte Lebensordnung dahinsank und eine Welt mit einem neuen Lebensgesetz auf sie zukam. Nur wenn wir dies verstehen, verstehen wir, was die Christianisierung für die germanische

Welt bedeutet hat. Es ist ein kindlicher Gedanke, die religiösen Gefühle und Ideale der vorchristlichen Germanen erneuern zu wollen, um mit ihnen die religiösen Bedürfnisse der heute lebenden Deutschen zu befriedigen. Einen solchen Gedanken kann man nur fassen, wenn man von dem wahren Wesen der Religion keine Ahnung hat. Von religiösen „Gefühlen" der Germanen wissen wir gar nichts. Ihre Religion aber war ein in sich geschlossenes Ganze, nämlich eine Kultreligion mit einer zu ihr gehörenden Lebensordnung. Sie hat der vorchristlichen germanischen Welt die heiligen Bindungen gegeben, die sie umschlossen und bewahrt haben, bis die Zeit für sie erfüllt war.

Zusammenfassend können wir sagen: Das objektive Moment in der germanischen Religion liegt nicht in ihrem Mythos — den religiösen Vorstellungen — und auch nicht im Kult — als Ausdruck und Betätigung der Frömmigkeit —, sondern im Nomos. Die Anerkennung der sittlichen und sozialen Volksordnung als eines heiligen Gesetzes war der eigentliche Inhalt der germanischen Religion. Sie bildet die Grundlage und den religiösen Gehalt des Kultes, in dem die Götter als regin, herrschende Mächte, verehrt wurden. Auch die subjektive Seite der Religion ist von da aus zu bestimmen: sie bestand im Gefühl der Abhängigkeit von den regin, der Beugung unter ihren Willen und der Verehrung ihrer Macht [1]). Ethos und Nomos sind also nicht etwas außer und neben der Religion, sondern bilden ihren substantiellen Gehalt.

1) Vgl. Germania 39. Die germanische Religion war also ihrem Wesen nach auch nicht Gottesfreundschaft. Der nordische „Freundgottglaube" ist eine Sondererscheinung der nordgermanischen Religion der Spätzeit, in der sich die alte Kultreligion schon auflöste und eine individuelle „Frömmigkeit" von ihr emanzipierte.

Besprechungen.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Lieferung 1—3 der lateinischen, Lieferung 1 der deutschen Werke. Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer, 1936. Preis RM. 1.— für jede Lieferung (5 Bogen).

In dieser großangelegten Ausgabe (8—10 Bände von je 25—30 Bogen) wird zu den lateinischen und deutschen Werken des Meisters eine Übersetzung geboten. Dadurch ist sie berufen, weitesten Kreisen unseres Volkes den unerschöpflichen Reichtum dieses tiefen und frommen deutschen Menschen zu erschließen. Die Ausgabe steht unter der Leitung von E. Seeberg. Die deutschen Schriften gibt J. Quint heraus, die lateinischen J. Koch. Beide werden durch verschiedene, in der Eckhart-Forschung bereits bewährte Forscher unterstützt. Daß sich die Herausgeber gegen den Wunsch der Forschungsgemeinschaft, eine Übersetzung zu bringen, zunächst sträubten, ist verständlich. Bei einer Gemeinschaftsleistung, wie sie hier erforderlich ist, läßt sich eine Einheitlichkeit nur schwer erreichen. Die Auffassung grundlegend wichtiger Stellen des Meisters wird bei den einzelnen Bearbeitern verschieden sein, zumal das deutsche Werk Eckharts in seinem ganzen Umfang noch nicht sichergestellt ist. Trotzdem gebührt den Herausgebern und dem Verlag gerade dafür besonderer Dank, daß sie sich zu diesem Wagnis entschlossen haben. Nur dadurch kann die Frömmigkeit des Meisters wieder auf das religiöse Fragen unseres Volkes Einfluß gewinnen.

In ausführlichen Einleitungen werden die schwierigen Fragen der Handschriften und der Textgestaltung besprochen. Den Texten wird ein dreifacher Apparat beigefügt. In dem biblischen Apparat werden die Bibelworte, in der lateinischen Ausgabe außerdem noch die Abweichungen von dem Text der Vulgata nachgewiesen. Der kritische Apparat dient der Textherstellung. Er ist in der lateinischen Ausgabe negativer Art, indem er die Abweichungen der Handschriften von dem gebotenen Text angibt, in der deutschen „gemischt-negativ", sofern er auch auf Bestätigungen für die erwähnte Textgestalt hinweist. Endlich werden Parallelstellen und Quellen nachgewiesen. Dadurch sind Denken und Glauben des Meisters in ihrer Bedingtheit und in ihrer Eigenständigkeit besser zu erfassen. — Bei der Echtheitsfrage der deutschen Schriften kommt es dem Herausgeber darauf an, nicht „ängstlich" zu sein. Durch eine Darbietung aller deutschen Werke, die von Eckhart stammen oder ihm auch nur auf Grund innerer oder indirekter Kriterien zugeschrieben werden, soll die Aussprache über das Problem der Echtheit auf eine breite Basis gestellt werden. Die Anordnung bleibt die übliche: Predigten, Traktate und Sprüche. —

Von den lateinischen Werken sind drei Lieferungen erschienen. Sie enthalten: Expositio sancti Evangelii secundum Johannem (Bd. 3) Collatio in libros sententiarum; Quaestiones Parisienses; Sermo die B. Augustini Parisius habitus; Tractatus super oratione dominica (Bd. 5). Von den deutschen Werken erschien die erste Lieferung des ersten Bandes mit Predigten, die durch die „Rechtfertigungsschrift" als echt bezeugt sind.

Jena. Eisenhuth.

Magistri Eckardi opera latina, auspiciis instituti sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. Leipzig, Meiner. Bisher 3 Lief., je M. 2,50, in Subskr. M. 1,80.

Diese Ausgabe wird von P. Gabriel Théry O. P. und Raymond Klibansky besorgt. Ursprünglich war sie von der Heidelberger Akademie geplant. 1933 wurde diese Absicht aufgegeben. Der Ausgabe sollen eine Biographie und eine Bibliographie angefügt werden. Erschienen sind bisher Super oratione dominica (es sind Verschiedenheiten in der Textgestalt gegenüber der anderen Ausgabe festzustellen); Opus tripartitum prologi; Quaestiones Parisienses. Genauerer Bericht später. Erscheinungszeit 4 Jahre, Gesamtpreis etwa 80 RM. Eisenhuth.

Richard Schwarz, Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum. Greifswald, L. Bamberg 1934. 95 S.; 3 M. (Deutsches Werden, hrsg. von L. Magon und W. Stammler, H. 5.)

Behandelt das wichtige Thema unter den Gesichtspunkten: Logos-Mystik und Jesus-Mystik, Das dogmatische Bild von der Person Christi, Das mystisch-religiöse Christusbild, Das ethisch-religiöse Christusbild, Die heilsgeschichtliche Tat Christi. Ergebnis: Harmonie von neuplatonischer und historischer Christus-Mystik; „altkirchlicher Logos und germanisches Ethos begegnen sich und feiern in dem Christusbilde S.s eine volkstumbedingte Vermählung" (87). Das Germanische wird also vor allem in der starken Betonung des Ethos gefunden: „Christus ist der leidende Held, dem der Mensch in Gehorsam und Treue nachfolgen soll" (88); auch die mystische Gottesfreundschaft entspreche dem deutschen Empfinden (S. 36). So ergibt sich der Satz: S.s Christusschau, die durch und mit Jesus zum Logos führt, ist glückliche Einheit in der Begegnung der nordischen Seelenhaltung (Sehnsucht, Unruhe zu Gott, Individualisierung, persönliche Erfahrung, dynamische Tatsächlichkeit) mit der romanischen (57 ff.). Sowohl nach dem Maßstab der Deutschheit wie nach dem der kirchlichen Orthodoxie wird S. über Meister Eckhart gestellt. — Die Schrift (Greifswalder Dissertation) führt gründlich in den Stoff ein, gibt Anregungen und wertvolle Zitate. Sie arbeitet die dogmatische Seite von Seuses Christusmystik eindrücklich und zutreffend heraus. Allein sie trägt die dogmatischen Kategorien zu rasch an Seuses Mystik heran und vermag daher die innere Seele dieser Mystik

nicht aufzudecken, auch die Beziehung zum Germanischen nicht in der Tiefe zu untersuchen; Herwegens Formeln über das Verhältnis von Christentum, Antike und Germanentum hätten nicht einfach angewandt, sondern an diesem besonderen Gegenstand geprüft werden müssen. So ist die Arbeit unter dem Gesichtspunkt des Haupttitels dankbar zu begrüßen, dem Untertitel aber wird sie nicht genügend gerecht. Stephan.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. des Kirchl. Handlexikons, hsg. von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. Herder, Freiburg i. Br. 10 Bde., je 1040 Spalten. Gebd. je 30 RM., in Halbfranz je 34 RM. VI. Bd.: Kirejewski—Maura. Mit 10 Tafeln, 23 Kartenskizzen, 148 Textabbildungen. 1934. VII. Bd.: Mauretanien—Patrologie. Mit 8 Tafeln, 17 Kartenskizzen, 120 Textabbildungen. 1936. VIII. Bd. Patron—Rudolf. Mit 8 Tafeln, 11 Kartenskizzen und 171 Textabbildungen. 1936. Beide Bände (VI f.) halten sich durchaus auf der Höhe der bisherigen. Für die systematische Theologie selbst geben sie verhältnismäßig wenig, desto mehr für die Kenntnis des Katholizismus. Artikel wie Mystik und Offenbarung zeigen eindrücklich die feste autoritative Linienführung und scharfe Begriffsbestimmung, die seine Theologie auszeichnen, aber auch die Neigung zum Ersatz sachlicher Untersuchung durch formalistische Unterscheidungen und Schematismen. Von protestantischen Erscheinungen finden die der Philosophie (z. B. Lotze) weit mehr Verständnis als die der allgemeinen Geistesbewegung (vgl. den ganz knappen und einseitigen, fast nur Stichworte enthaltenden Artikel Klassizismus). Die Behandlung Luthers zeigt guten Willen zur Gerechtigkeit, ohne sie doch wirklich zu erreichen; bei den Literaturangaben fehlt seltsamerweise das Lutherbuch von Holl. Am „Luthertum" wird hervorgehoben: Überbetonung des rein religiösen Elements, Überspannung der theozentrischen Grundeinstellung des Christentums, einseitig soteriologische Tendenz und aus ihr heraus ein subjektivistischer Zug. — Inzwischen ist auch Bd. VIII pünktlich erschienen. Er bringt eine Anzahl von Artikeln, die im besonderen für die systematische Theologie wichtig sind: Pietismus, Prädestination, Protestantismus, Rationalismus, Rechtfertigung, Reformation, Religion, Religionsphilosophie, -psychologie, -wissenschaft u. a. Sie sind in ihrer Weise gut, sagen aber infolge ihrer allzu großen Knappheit und schematischen Art dem evangelischen Christen nicht viel. Die reformatorische Rechtfertigungslehre wird ohne Polemik, aber doch einseitig dargestellt; ihr Zusammenhang mit der vivificatio bleibt beiseite, und entsprechend erscheint der Pietismus (Sp. 271) als „seelische Auflehnung gegen die Einseitigkeit der luth. Rechtfertigungslehre", d. h. des Fiduzialglaubens an Christus. Stephan.

Peter Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber. Stuttgart, Kohlhammer 1936. 451 S. RM. 24.—. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 8. Band.)

Das Problem, das uns durch Luthers letzte Vorlesung, die er über die Genesis gehalten und an der er 10 Jahre gelesen hat, gestellt ist, ist folgendes. Von der Vorlesung sind uns weder erhalten Aufzeichnungen Luthers noch Nachschriften von Hörern (beides mit geringen Ausnahmen hinsichtlich einzelner Teile), sondern es liegt uns eine Bearbeitung vor, die Nachschriften (von Cruciger und Rörer) bearbeitet hat und an der verschiedene Bearbeiter nacheinander gearbeitet haben, die Nürnberger Veit Dietrich, Michael Roting und Hieronymus Besold. Nachdem schon Erich Seeberg 1932 in seinen „Studien zu Luthers Genesisvorlesung" für den Dietrichschen Teil der Bearbeitung der Frage nachgegangen ist, wie weit uns da echtes Luthergut und wie weit uns Bearbeitertheologie vorliegt, tut das nun M. für die übrigen Teile der Vorlesung. Seeberg ist zu dem Ergebnis gekommen, daß die literarkritische Prüfung zur Vorsicht mahne, die sachkritische Untersuchung aber das Vertrauen zu dem echten theologischen Gehalt der Vorlesungen wiedergebe. M. wird durch literarkritische Untersuchungen ebenfalls zu starker Skepsis geführt. Er stellt fest — und was er da darbietet, ist äußerst wichtig und überzeugt im ganzen —, daß die Bearbeiter nicht einfach die Nachschriften ausgewertet, sondern eine ganze Menge anderer Werke mit herangezogen haben zur Gestaltung ihres Textes, andere Schriften Luthers, vor allem seine Supputatio annorum mundi (eine zum eigenen Handgebrauch von Luther hergestellte chronologische Tabelle), dann Lyras Postille usw. usw. So ist aus der Vorlesung ein Kommentar geworden, der als Ganzes auf das Konto der Bearbeiter geht. Aber über Seeberg hinaus findet nun M. — trotz vielerlei echten Luthergutes — überall „Spuren einer fremden Theologie". Überall lassen die Bearbeiter, ohne es zu wissen und zu wollen, melanchthonische Gedanken zu Worte kommen. So viele Einzelhinweise uns zum Danke gegen den Verf. verpflichten — M.s Sätze von der fremden Theologie überzeugen nicht. Sie tun es nicht, weil M.s Methode anfechtbar ist. Er hat ein formales Kriterium: wo lateinische und deutsche Rede durcheinandergehen, redet Luther. Das ist richtig; aber es reicht nicht zu einem Beweis, daß an den anderen Stellen Luther sachlich entstellt sei. Und M. hat ein materiales Kriterium, die Theologie der Bearbeiter. Was er über die sagt (und mehr kann er nicht sagen), ist ganz dürftig. So beruhen denn die Feststellungen im letzten Teil, soweit sie fremde Theologie finden, weitgehend auf subjektiven Urteilen, und soweit sie Luther wiederfinden, auf dem Axiom, daß Luther dort rede, wo die Theologie des jungen Luther sich zum Worte melde. M. kommt damit doch zu der Methode zurück, die Seeberg angewandt hatte und die er selber an sich nicht anwenden will. — Trotz M.s Buch muß es gewagt werden — bei aller Vorsicht im einzelnen —, den theologischen Fragen, die die Genesisvorlesung stellt, nachzugehen, nicht nur als „deuterolutherischen" Problemen, sondern im Blick auf Luther und auf eine vielleicht doch vorhandene theologische Welt des Luther der letzten Lebensjahre.

Lückendorf i. Sa. Franz Lau.

Date Due

Hwo			

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0370

n.f.v.17
1936
repar

n.f.v.17
1936

Zeitschrift für Theologie
und Kirche